Ueber

die Seelenfrage.

Ueber

die Seelenfrage.

Ein Gang

durch

die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden.

Von

Gustav Theodor Fechner.

Leipzig, 1861.

C. F. Amelang's Verlag

(Friedr. Volckmar).

Vorwort.

Als Student hatte ich einen Stubenburschen, der sich nicht leicht aus dem Bette zu finden vermochte. Einst, als mir's daran lag, erreichte ich es auf folgende Weise. Ich rief ihm von 5 zu 5 Minuten immer dasselbe Wort „Steh auf!" zu. Das erstemal hatte es gar keinen Erfolg; das zweitemal sagte er: „laß mich in Ruhe!" Das drittemal: „es hilft dir Alles nichts!" Das viertemal schwieg er, aber es kochte; das fünftemal fing er an zu wettern und zu fluchen; das sechstemal rief er: „es ist nicht auszuhalten!" Das siebentemal hielt er's wirklich nicht mehr aus, sprang aus dem Bette, um über mich herzufallen; doch schwand sein Zorn alsbald, indem er nun selbst froh war, sich außer dem Bette zu finden, und hat sich nicht wieder niedergelegt.

So habe ich ein erstesmal zu einem Publikum, das sich nicht aus dem Bette alter Ansichten finden kann, mit dem „Büchlein vom Leben nach dem Tode" gesprochen: „Steh auf!"; ich sprach ein zweitesmal mit der „Nanna": „Steh auf!"; ich sprach ein drittesmal mit dem Zend-Avesta: „Steh auf!" Ich sprach ein viertesmal mit dem Mondbuche: „Steh auf!" Ich spreche jetzt ein fünftesmal: „Steh auf!" und, wenn ich lebe, werde ich noch ein sechstes und siebentesmal „Steh auf!" rufen, und immer wird es nur dasselbe „Steh auf!" sein.

Nun meine ich nicht, daß ich mit noch so häufigem Rufe das Aufstehen erzwingen würde, wenn nicht die Zeit zum Aufstehen wirklich da wäre; aber das Aufstehen muß bald kommen, auch wenn ich gar nicht rufe; ich kann höchstens durch meinen Ruf etwas thun, es zu beschleunigen, und thue, was ich in dieser Hinsicht vermag. Zum Rufe, der eine schlafende Welt aufwecken soll, gehört ein starker Athem; ich bin nur ein Athemzug in diesem Athem.

Man meint, daß Maschinen das Leben mehr und mehr ersetzen, Eisenbahnen und Telegraphen die Erde überziehen, weise auf eine ganz entgegengesetzte Richtung der Zeit hin. Und in der That, wenn es so fortgeht, ist nur eins von Beiden möglich: alles Leben der Erde geht in den Maschinen unter, oder alle Maschinen gehen in einem Leben der Erde endlich auf. Da aber das Eine nicht sein kann, so kann nur das Andre sein; und so ist gerade die heutige Tendenz der Zeit die, welche der Tendenz, die durch diese Schrift vertreten wird, am Besten entgegenkommt und in die Hände arbeitet. Erst muß man hungrig werden, dann greift man nach dem Brodte.

Man meint, daß die Einseitigkeit des Materialismus so viel Boden gewinnt, weise auf eine ganz entgegengesetzte Tendenz der Zeit hin. Und gerade, daß man in dem gröbsten Balken aus dem gescheiterten Schiffe der Philosophie jetzt noch das einzige Rettungsmittel vor dem Versinken findet, beweist, daß es ein neues Schiff und eine neue Fahrt gilt.

Ist der Wind das Schiff, sein Blasen die Fahrt? Wenn wir den heutigen Idealisten glauben, ja. Aber wo ist der Glaube an sie hin? Man frage selbst den Wind.

Das ist's, was den Materialismus heutzutage so viel Boden gewinnen läßt, daß er das Einzige in der Philosophie ist, was noch Boden hat. Doch der Boden ist auch Alles, was er hat. Denn wo ist mit ihm aller Glaube hin? Die Glaubensfragen selber sind mit ihm dahin.

Hier aber wird mit der Antwort auf die alten Glaubensfragen ein neues Gebiet derselben aufgethan.

Einfach und ohne Bild, so giebt diese Schrift Manches kurz, was ich früher in demselben Sinne lang gesagt, Manches lang, was ich früher kurz gesagt, Manches neu, was ich früher noch nicht gesagt; Principien und Argumente präciser als früher, allgemeine Ansichten allgemeiner als früher. Das erste Kapitel giebt Auskunft über die Verhältnisse der Aufgabe, die letzten Kapitel schließen ab mit allgemeinsten Gesichtspuncten.

Inhalt.

I.

Die Seelenfrage im Allgemeinen.

Jemand auf die Seele fragen, heißt, die dringendste Frage stellen, die man an ihn stellen kann, was er in der Seele habe. Tiefer geht die Frage, die jeder an sich selbst stellen kann, wie es mit seiner Seele selbst, und allgemeiner ist die Frage, wie es mit der Welt der Seelen, der seine angehört, bestellt sei; und gewiß sind die dringendsten und wichtigsten Fragen, welche eine Seele überhaupt stellen kann, die, welche sie über sich selbst und die Welt der Seelen zu stellen hat. Hier haben wir also Seelenfragen im vorzugsweisen Sinne. Hätten wir nur auch Jemand, den wir auf die eigne Seele nach der unsern fragen könnten. Aber wer könnte es sein? Unstreitig nur Einer, bei dem die Frage danach eben auch nur eine nach Etwas wäre, was er in der eignen Seele habe, Einer, in dem alle Seelen leben, weben, sind. Aber nun fragt sich erst wieder, ob es einen solchen wirklich giebt, und wie wir an ihn kommen; und wen sollen wir endlich hienach fragen? Die Philosophen, die Theologen? Wir treten an sie heran; ach, welches Zanken! Wo ist die Antwort, um die's kein Zanken giebt?

Man sieht hier ungefähr das Gebiet, den Sinn, die Schwierigkeit der Fragen, um die sich's hier handeln

könnte und zum Theil handeln wird. Doch, gehen wir nach der Ordnung, und zählen erst Alles auf und theilen Alles ein, wie man's gewohnt ist, um endlich auf das Theilchen zu kommen, um das sich's endlich hier handeln wird, und damit freilich auf Manches zu kommen, was man nicht eben so gewohnt ist.

Des Näheren läßt sich unter Seelenfrage Verschiedenes verstehen, die Frage nach der Natur der Seele, die Frage nach dem Schicksal der Seele, die Frage nach der Beziehung der Seele zum Körper, die Frage nach der Ausdehnung des Seelenreiches durch die Natur, die Körperwelt. Im Grunde Alles nur Unterfragen einer allgemeineren Frage, die nicht ganz unabhängig von einander zu behandeln sind. Doch kann sich's um die eine vor der der andern handeln; und das wird hier mit der letzten der Fall sein. Gleichviel also, wie man Seelenfrage sonst fassen will — ich behalte mir in dieser Hinsicht nur die Freiheit vor, die ich jedem Andern lasse — wird hier die Frage nach der Ausdehnung des Seelenreiches durch die Natur oder Körperwelt darunter verstanden, und, wenn nicht zum ausschließlichen, aber zum Hauptgegenstande der Betrachtung gemacht werden.

Auch in dieser beschränkten Bedeutung aber ist die Seelenfrage noch weit genug, und hat ihrerseits manche Unterfragen, von denen man manche freilich gar nicht thut, weil man die Antwort schon vor der Frage hat, oder doch zu haben glaubt.

Sind die Menschen beseelt?

Sind die Thiere beseelt?

Sind die Pflanzen beseelt?

Sind die Steine beseelt?

Sind die Weltkörper beseelt?

Ist die Welt beseelt?

Wie weit reicht die Seele in dem Menschenkörper selbst?

Und von diesen Fragen bietet die letzte für sich allein wieder manche Unterfragen dar:

Ist der ganze Mensch beseelt?

Ist blos das Nervensystem beseelt?

Ist blos das Gehirn beseelt?

Ist blos ein Theil des Gehirns beseelt?

Ist blos ein Punkt im Gehirn beseelt?

Hat ein Rumpf ohne Kopf noch Seele?

Hat ein Kopf ohne Rumpf noch Seele?

Sind die verschiedenen Seelenfunctionen an verschiedene Körpertheile und wie vertheilt?

Fragen, denen nothwendig die Frage vorauszugehen hat: was heißt denn überhaupt Beseelung eines Körpers? Sitzen der Seele in einem Körper oder Körpertheile?

Dazu kommen manche allgemeinere Fragen.

Kann ein organisches Ganze beseelte Theile haben, ohne im Ganzen beseelt zu sein?

Kann ein beseeltes Ganze anders als durch ein beseeltes Ganze erzeugt werden?

Kann das Ganze der Folgen eines beseelten Ganzen etwas Anderes als wieder ein beseeltes Ganze sein?

Auch diese Fragen pflegt man nicht zu thun; es wäre aber gut, wenn man sie thäte, und man würde leichter die Antwort auf manche besondere Fragen finden oder würde andere Antworten finden, als man findet.

Und weiter kann man manche Gegenfragen stellen:

Hat Gott einen Leib?

Haben die Engel Leiber?

Haben die jenseitigen Seelen Leiber?

Ist das höhere Geistige im Menschen eben so wie das niedere an die Leiblichkeit gebunden?

Fragen, denen wieder die Frage vorausgehen muß: giebt es einen Gott? giebt es Engel? giebt es jenseitige Seelen? was meint man mit dem höhern Geistigen?

Man sieht, der Fragen sind viel, und es sind wichtige, in's Weite und Tiefe führende Fragen, die sich der Seelenfrage, selbst in der engsten Bedeutung, in der wir sie hier fassen, unterordnen. Sie vollständig und gründlich im Zusammenhange abzuhandeln, würde ein schweres Werk fordern; das will ich hier nicht geben. Ich beschränke mich also abermals, indem ich blos die Frage nach der Ausbreitung des Seelenreiches über uns hinaus, nicht die, wie und wie weit die Seele in unsern Körper hineinreicht, zum Gegenstande der Betrachtung mache, und nur die Frage nach der Beseelung der Körperwelt, nicht die Frage nach der Bekörperung der Geisteswelt in's Auge fasse, also die letzte Hauptfrage mit ihren Unterfragen und Gegenfragen ganz beiseite lasse.

Nachdem ich gesagt, was ich von der Gesammtfrage angreifen werde, wäre noch etwas darüber zu sagen, wie ich es angreifen werde.

Ein doppelter Gang steht frei, von Oben nach Unten, von Unten nach Oben. Zu oberst steht die allgemeinste Frage, die Frage nach der Beseelung der ganzen Welt. Hat ein Frosch ohne Kopf eine Seele? ei ja, sagt Pflüger, denn er benimmt sich noch fast wie ein Frosch mit Kopf. Hat die Welt mit tausend Köpfen eine Seele? Ei nein, meint alle Welt; denn sie benimmt sich weder wie ein Frosch noch Mensch mit Kopf. Es giebt noch andere Gründe dagegen; aber manche auch dafür, die zum Theil aus den Antworten auf jene Fragen fließen, die man nicht zu thun pflegt, und von denen es doch gut wäre, wenn man sie thäte. Genug, es ist eine Frage, und bleibt die oberste Frage. Die unterste Frage hin=

gegen ist die nach der untersten Stufe individueller Beseelung in der Welt. Sind es die Thiere, sind es die Pflanzen, sind es gar die Steine? Von der obersten Frage anhebend kann man zur untersten absteigen, von der letzten anhebend zur ersten aufsteigen. Die Naturphilosophie pflegt treppab zu gehen, wir wollen treppauf gehen. Das ermüdet; also wird es wieder gelten, so viel als möglich abzukürzen.

Unmittelbar von unten anfangen können wir doch nicht; denn wir stehen nicht unmittelbar unten; jeder aber muß von da ausgehen, wo er steht. Im Grunde ist jeder Mensch unmittelbar blos seiner eigenen Seele sicher. Cogito, ergo sum; da giebt es kein Leugnen noch Zweifeln. Dies Fraglose ist der Ausgangspunkt der ganzen Frage. Doch zweifelt außerdem Niemand an der Seele seines Bruders, wenn auch Mancher, ob er den Neger dafür halten soll; und abgesehen von Cartesius und einigen Neueren hält jeder die singende Nachtigall im Baume und den brüllenden Löwen in der Wüste für etwas mehr als akustische Maschinen. Um unsere Aufgabe in das Kürzeste zu ziehen, soll nun auch nicht erst bewiesen werden, daß Menschen und Thiere beseelt sind, sondern das als zugestanden angesehen und von da weiter gegangen werden. Wie wir von hier weiter gehen werden, hätten wir von der eigenen Beseelung bis dahin gehen können. Aber wir ersparen uns und Andern gern das schon gegangene Stück Weges.

So viel vom Was und Wie; nun noch ein paar Worte von den Grundlagen der Behandlung.

Die Philosophie ist ganz bereit, uns solche darzubieten, wie die Theologie, solche zu ersparen. Wir greifen nach den ersten, und beginnen, da doch keine philosophischen Grundlagen als allgemein geläufig und gültig

vorauszusetzen, im folgenden Kapitel mit den nöthigen Vorerörterungen über die Identität und Nichtidentität von Sein und Denken, das Verhältniß des Idealen und Realen, die Relationen und Stufen, durch die sich das Absolute in die Wirklichkeit herabläßt, den Schöpfungsbegriff, das Verhältniß von Gott und Welt, Natur und Geist, Kraft und Stoff, Leben, Seele, Organismus, Nothwendigkeit, Freiheit, Endlichkeit, Unendlichkeit, was Alles mit noch manchem Andern ganz wesentlich zur philosophischen Vorbereitung unserer Frage gehört, wobei es dann nöthig sein wird, die verschiedenen philosophischen Ansichten darüber in Kürze historisch und kritisch durchzugehen, um im Streit der Standpunkte den eigenen klar und sicher zu stellen. Freilich keine ganz leichte Aufgabe, und die mit jeder neuen Lösung immer schwerer wird. Glücklicher Sisyphus! Dein Stein rollt immer wieder herab; aber es bleibt der alte dir vertraute Stein; der Stein, den die Weisen wälzen, gelangt auch nur zur Spitze, um wieder herabzurollen, aber nach jedem Herabrollen ist er noch einmal so schwer geworden, und die alten Handhaben sind abgebrochen. Jetzt eben liegt er unten, und will sich noch nicht wieder rühren, so viel Arme und Athem auch schon daran gesetzt worden sind, das neue Rollen zu beginnen. Auf! setzen wir noch einmal an!

Doch mit Betrübniß sehe ich, daß Alle, die mir bisher gefolgt waren, auf diese Ankündigung, diesen Aufruf hin das Weite suchen, und ich in meinem nächsten Kapitel den Stein der Philosophen mit den Philosophen allein zu wälzen und noch dazu das Gegenstemmen aller zu überwinden haben werde. Also, ich will es lieber anders anfangen. Lassen wir die Philosophen ihren Stein wälzen, und einander entgegenwälzen, bergauf, bergab, und ersteigen statt dessen einfach den Berg selbst, die bequem-

sten Stufen suchend und uns an die festesten Vorsprünge haltend. Das heißt, versuchen wir, statt uns mit schwankenden Begriffen zu befassen, die nur so lange halten, als wir sie halten, den Weg fester erfahrungsmäßiger Gesichtspuncte, die immer halten.

Man fragt von vorn herein: ist dieser Weg möglich? Die ganze Frage ist keine Frage der Erfahrung. Wir wollen ihn dennoch versuchen, und, anstatt philosophische Vorerörterungen als Unterlage zu gebrauchen, philosophische Ansichten selbst damit zu unterbauen suchen. Und beginnen wir nicht mit einer allgemeinen Weltansicht, so schließen wir doch damit.

Ich weiß wohl, daß man sich um die Seelenfrage heutzutage in einem andern Sinne streitet, als in dem ich sie hier fasse. Aber warum sollte ich einen Tropfen mehr in das fruchtlos tobende Meer tragen? Und was kümmert's endlich, ob die Welt idealistisch oder materialistisch todt sein soll, einen Geist aus Worten oder keinen hat? Mit jenem ist der Idealismus freigebig genug; die wahre Lebensfrage aber ist, nicht, ob die Welt einen Geist, um den nur wir wissen, sondern der auch um uns weiß, hat. Und diese Frage mit ihren Unterfragen ist es, kurz gesagt, um was es sich hier handeln wird.

Folgendes die Uebersicht der künftigen Betrachtungen:

Einige begriffliche und principielle Vorerörterungen. Die Gegengründe gegen eine Verallgemeinerung der Naturbeseelung über Menschen und Thiere hinaus. Die Frage nach der Pflanzenseele als der Seele unterster Stufe, die in Frage kommen kann, insbesondere. Prinzip einer erfahrungsmäßigen Begründung des Glaubens an die höchsten und letzten Dinge. Die Frage nach der Seele

der Gestirne und der Welt. Schwierigkeiten wegen Freiheit und individuellem Fortbestande. Grundansicht, Weltansicht, Schlußansicht.

II.

Begriffliches über Seele, Geist, Körper, Leib, Natur.

Seele, Geist, Körper, Leib, Natur, hängt Alles so zusammen, daß man nicht gründlich nach dem Einen fragen kann, ohne nach dem Andern mit zu fragen. Vor Allem aber fragt sich erst, um was sich's eigentlich bei all' dem fragt, das heißt, was wir unter all' dem zu verstehen haben.

Was wir darunter zu verstehen haben? damit meine ich nicht, was sie dem Wesen nach sind; die Antwort darauf habe ich schon abgelehnt, indem ich philosophische Vorerörterungen ablehnte. Man wird ja nicht in Verlegenheit sein, wenn man nach einer Antwort darauf verlangt, sondern nur in Verlegenheit, an welche man sich halten soll. Nach dem Einen ist es das Absolute, nach dem Andern ein flüssiger Begriff, nach einem Dritten eine Vielheit starrer Wesen, was Allem, und hiemit auch der Seele, dem Leibe, der Natur in letzter Instanz unterliegt. Hier wird es gleichgültig sein, an welche dieser Antworten man sich halten will; denn wir werden Seele, Geist, Körper, Leib, Natur hier blos nach Seiten ihrer Erscheinung in das Auge fassen. — „Sehr oberflächlich!" hör' ich sagen. Vielmehr sehr oberflächlich, die Erschei-

nung für etwas blos Oberflächliches zu nehmen. Doch streiten wir uns hierüber nicht schon im zweiten, sondern erst in einem der letzten Kapitel.

Nun aber gilt es doch, in der Erscheinungswelt selbst das aufzuzeigen, worauf ich jene Worte beziehen will, die durch den immer wachsenden Tiefsinn philosophischer Erklärung allmälig immer unverständlicher geworden sind. Es ist aufzuzeigen. Was Jeder hinter der Erscheinung dann noch suchen will, bleibt Jedem überlassen, nur daß er es hinter dem suche, was hier aufgezeigt wird, und hinter nichts Anderm, sollen wir uns verstehen. Bei diesem Geschäft des Aufzeigens werde ich freilich auch von Wesen und vom Wesen sprechen, die Seele selbst ein Wesen nennen. Doch wird es immer nur in sofern sein, als sich wirklich etwas Erscheinliches davon aufzeigen oder aus Erscheinlichem abstrahiren läßt.

Unter Seele also versteh' ich das einheitliche Wesen, was Niemand als sich selbst erscheint, in uns wie anderwärts, wo immer ein solches vorkommt, sich selber hell, für jedes äußere Auge finster, zum Mindesten sinnliche Empfindungen in sich verknüpfend, über welche nach Maßgabe, als die Seelenstufe höher steigt, das Bewußtsein höherer und höherer Beziehungen sich aufbaut.

Unter Körper der Seele gegenüber das nur in äußerer Erscheinung erfaßliche materielle System, was der Physiker und Physiolog so nennt.

Die Seele zeig' ich mit einem nach Innen, den Körper mit einem nach Außen gekehrten Finger, die Seele mit dem Finger der Seele, den Körper mit dem Finger des Körpers.

Unter Leib versteh' ich einen Körper, der zu einer Seele in entsprechender Beziehung steht, als unser Körper zu unserer Seele.

Unter **Natur** oder **Körperwelt**, oft auch **Welt** schlechthin, das ganze, nur in äußerer Erscheinung erfaßliche, System des Körperlichen, was es giebt, mit allen seinen Bewegungen, Verhältnissen, Bestimmungen.

Wird nun gefragt: hat eine Pflanze Seele? so heißt dies: erscheint zu dem, was äußerlich von ihr zu erblicken und was ihr Körper heißt, zu dem, was der Botaniker Pflanze nennt und mit äußeren Sinnen und Hülfsmitteln untersucht, auch etwas innerlich in Form von Empfindung, Gefühl und sonst dergleichen, wovon der Botaniker nichts sieht noch aus allem Gesehenen abstrahiren kann, was eben nur in Selbsterscheinung erfaßlich und ähnlich in eine Einheit verknüpft ist, als alle Bestimmungen unserer eigenen, sich selbst erscheinenden Seele? Mit andern Worten: giebt's in der Pflanze eine innere Helligkeit zur äußern, in der ihr Körper uns erscheint? Oder ist sie dunkel durch ihre ganze Tiefe und der äußere Schein das Ganze, was es von ihr giebt oder mindestens, was von ihr erscheint?

Hat die Natur oder Welt eine Seele? heißt: gehört zur Gesammtheit dessen, was mit äußeren Sinnen erfaßlich, was sichtlich, greiflich ist, zu dem Gesammtsystem der äußerlich um einander rollenden, grünenden und blühenden, die Geschöpfe und ihre Geschichte tragenden, Weltkörper eben so ein nur sich selbst erscheinendes einheitliches Wesen, als zur Gesammtheit dessen, was am Menschen sichtlich und greiflich ist, zum Gesammtsystem seiner Blutwellen, Knochen, Adern, Nerven ein solches gehört; ein Wesen, was eben so wenig mit Fernröhren, Erdbohrern, Maßstäben, chemischen Reagentien und aller Mathematik der Welt erkennbar ist, als das entsprechende Wesen in uns mit Mikroskopen, Skalpellen, chemischen Analysen und Mathematik.

Kurz: giebt's einen Gott zur Welt, nicht außerhalb, nicht dahinter, nicht in einem fernen Jenseits darüber, sondern in entsprechender Beziehung zur Welt, als unsere Seele zu unserm Leibe hat? gleichviel, wie man diese Beziehung selbst noch des Näheren und des Tieferen fassen will.

Ich stelle jetzt nur die Fragen, nicht, um sie jetzt zu entscheiden, sondern nur um den Sinn derselben klar zu machen.

Nun gilt es nur noch zu sagen, was ich unter Geist der Seele gegenüber verstehe, um den Zirkel der Begriffe abzuschließen, in dem wir uns im Folgenden stets drehen.

Man weiß, beinah' ein Jeder faßt das Verhältniß von Geist und Seele anders, und Mancher auch wohl so, daß man's nicht fassen kann. Vielleicht sind ein paar Worte mehr darüber, als hier gerade nöthig, doch nützlich.

Ein Bild! Man denke sich einen Kreis und theile ihn kreuzweis in eine rechte und linke, und dann wieder in eine obere und untere Hälfte.

Der eine Gebrauch nun ist der, den ganzen Kreis gleichgültig Geist oder Seele zu nennen; der andere, die rechte Seite Geist, die linke Seele zu nennen; der dritte, die obere Seite Geist, die untere Seele zu nennen. Ich spreche nur von den hauptsächlichsten Gebräuchen, denn wer kann aller Kreuz- und Quertheilungen denken.

Im ersten Sinne stellt man Geist und Seele gleichbedeutend als Ganzes dem Körper oder Leibe als Ganzem gegenüber, und gilt es gleich, zu sagen: Die Seele geht zum Himmel, der Geist geht zum Himmel. Es ist der ganze Kreis.

Im zweiten Sinne stellt man den Geist als Thätiges, als Schaffendes, als Zeugendes (daher die Namen ingenium und genius) und die Seele als Begehrendes,

Empfangendes, Gebärendes, mit einem Worte den Geist als Männliches, die Seele als Weibliches einander an die Seite, und theilt damit den Kreis in zwei sich nachbarlich ergänzende Hälften. Schon der Artikel der und die bezeichnen das Geschlecht; auch fällt der Geist in dieser Bedeutung vorwiegend auf des Mannes, die Seele auf des Weibes Seite.

Die thätige Vernunft, der thätige Verstand, der thätige Wille sind des Geistes und hiemit vorwaltend des Mannes Sache; Gemüth, Gefühl, Empfindung, Hoffnung, Liebe, Sehnen, Trachten, der Seele und hiemit vorwiegend des Weibes Sache. Der Geist erbaut das Haus, die Stadt, den Staat, die Seele sitzt im Hause, sinnt und spinnt den langen Faden, und sorgt, daß der Geist nicht verhungere und verdurste.

Der Geist ist Athem, Wind (Gäscht, Rauch, *πνεῦμα*, animus, zusammenhängend mit *ἄνεμος*), der in die Weite zieht und durch die Wälder rauscht, die Seele eine See, die in sich selber wogt (wahrscheinlich zusammenhängend mit *σείω*, schütteln). Der Wind hat keine Rast, die See ruht spiegelglatt, sie spiegelt Mond und Sterne; da kommt der Wind, hebt sie zu Wogen auf.

Der Geist ist König, die Seele Königin an seiner Seite; der König beherrscht das Land, die Königin den König.

Im dritten Sinne nimmt der Geist die obere, die Seele die untere Stelle ein.

Die Seele in diesem dritten Sinne ist das Sinnlichere, dem Körperlichen Verwandtere, darein noch ganz oder halb Versenkte, dadurch Gebundene, wohl gar noch selbst halb Leib; der Geist das, was in höheren und freieren Beziehungen und Strebungen darüber wirkt und webt, des

Körpers nur als ferner Unterlage hienieden braucht, einst nicht mehr brauchen wird.

Der Geist ist noch der König, die Seele aber nicht mehr die Königin an seiner Seite, sondern die Magd zu seinen Füßen, die für ihn kocht und bäckt.

Der vorige Gegensatz ist mehr Sache des lebendigen, der jetzige mehr des philosophischen Gebrauches, und indem sich beide Gebrauchsweisen kreuzen, decken sie sich zur Hälfte, aber eben nur zur Hälfte.

Arme Seele, weil du selbst nicht zu philosophiren verstehst, erniedrigt dich die Philosophie zur Magd!

Nur im Sinne des vorigen und hiemit gewöhnlichen Gebrauches kann man von einer schönen Seele sprechen, im jetzigen philosophischen giebt's keine schöne Seele, denn alle Schönheit ist des Geistes Sache.

Nur im vorigen Sinne geht die Seele mit dem Geist zum Himmel; im jetzigen vergeht die Seele mit dem Leibe und ist der Name Seligkeit in seiner Ableitung von Seele ein Versehen. Der Geist allein ist unsterblich, und zieht die Seele im Tode wie einen Handschuh aus.

Ein seelenvolles und geistvolles Auge stehen im vorigen Sinne nur um den kleinen Höhenunterschied des Weibes und Mannes verschieden einander gegenüber. Doch in dem jetzigen Sinne giebt es kein seelenvolles Auge, oder ist seelenvolles Auge ein solches, was sinnliche Begierden und Stimmungen ausdrückt. Allerdings scheut sich auch wohl der Philosoph, trotz seiner Definition der Seele, ein solches seelenvoll zu nennen; aber die Consequenz macht solche Inconsequenzen nöthig.

Die höheren Gefühle der Liebe, Freundschaft, Hoffnung, Andacht, sie sind recht eigentlich Sache der Seele im vorigen, doch nicht im jetzigen Sinne; denn sie sind nicht irdischer, nicht sinnlicher, dem Körper nicht ver-

wandter, als der Gedanke; und nur das Sinnliche ist jetzt der Seele Sache; doch stimmt es gut und richtig zum jetzigen Sinne, daß man sie zur Unterscheidung von den sinnlicheren Gefühlen geistige Gefühle nennt.

Auch das stimmt gut dazu, daß man nur von Thierseelen, doch niemals von Thiergeistern spricht, nachdem die ganze Thierseele nur der sinnlichen Unterlage der Menschenseele vergleichbar scheint; obwohl es nicht minder zum vorigen Sinne stimmt, da die Thierseelen vielmehr Instincten, Eindrücken folgen, als etwas schöpferisch aus sich erzeugen. Das fällt in jene Ecke, mit der sich beide Halbirungsweisen des Kreises decken.

Ein Jeder legt nun die Scheidewände durch den Kreis ein wenig anders, die lothrechte etwas mehr nach rechts oder links, die wagrechte etwas höher oder tiefer; die alten christlichen Kirchenväter z. B. die wagrechte recht hoch, wonach der Geist (*πνεῦμα*) nur die Begeisterung durch den heiligen Geist bedeutete. Mancher legt die Wand schief, zieht hier und da noch Zwischenwände, und reißt die von Anderen gezogenen Wände ein, und meint, nun hab' er es.

Nun kommen zu den eigentlichen noch die uneigentlichen und die transcendenten Bedeutungen. Dem ist die Seele nichts weiter als Lebenskraft, dem ist sie ein einfaches, starres, um seine Selbsterhaltung bekümmertes Wesen; dem die abstracte Einheit jedes Dinges; dem ist sie Mittelpunct in einer Peripherie. Der hat eine Seele No. 1, 2, und 3. Und Jeder meint, er hat's. Der Geist fällt Manchem zusammen mit Gesetz, mit Kraft, mit jeder Allgemeinheit, auch wenn sie aus dem Körperlichen nur abstrahirbar, nur denkbar, doch nicht selber denkend, ist. Die Natur hat einen Geist; nur denke man beileibe nicht, daß sie ihn selber hat, wir haben ihren Geist. Gott ist

ein Geist, nur denke man beileibe an Nichts, was Eigenschaften hat, als wie ein Geist.

Und so ist Alles zuletzt wohl durcheinander gerührt; und jede Zacke an dem großen Quirle meint, Etwas zur Klärung mitgewirkt zu haben.

Und was ist denn von allen zuletzt die einzig wahre und richtige Bedeutung? ich denke, eine jede ist gleich richtig. Bedeutet doch ein jedes Wort genau das, was ein Jeder will; nur daß freilich nicht ein Jeder etwas Andres wollen sollte, als der Andre und Niemand die Federn für den Flug des Vogels halten sollte. Auch gilt es, weil der Sprachgebrauch nun einmal schwankt, dem Schwanken durch Einstellen einer Schraube, die man ein andres Mal auch wieder lösen kann, ein Ende zu machen, wo Festigkeit gebraucht wird. Und so stell' ich mit Folgendem die Schraube für den Gebrauch von Geist und Seele in dieser Schrift jetzt ein, nicht hindernd, daß ein Andrer sie anders für seine andern Zwecke stelle.

Der erste, der weiteste Gebrauch wird es sein, dem ich hier folgen werde, indem ich unter Geist und Seele gleichbedeutend dasselbe Wesen dem Körper oder Leibe gegenüber verstehe, was sich selbst erscheint, weil dieser Gebrauch für unsern Zweck am besten zu gebrauchen ist. Denn wie sollte ich die ganze Einheit des sich selbst erscheinenden Wesens mit allem niedern und höhern Inhalt, der darin erscheint, dem äußerlich erscheinenden Körper und Leibe gegenüber noch nennen, wenn ich die Namen Seele, Geist auf seine Seiten, Gebiete, Theile vertheilen wollte. Nur um die Beziehung jenes Ganzen zu dem Leibe und zwar aus allgemeinstem Gesichtspuncte, nicht um die Erörterung seiner innern Verhältnisse ist es ja hier zu thun; wo es aber doch ein Actives und Receptives, ein Niederes und Höheres, im Geist, der Seele zu unter-

scheiden gilt, wird es zur Sache an Worten auch nicht fehlen. In verbis simus faciles, in re difficiles.

Also, um schließlich das Vorige zusammenzufassen:

Geist, Seele gleichbedeutend ein nur in Selbsterscheinung erfaßliches, nur durch Phänomene und Bestimmungen der Selbsterscheinung charakterisirbares einheitliches Wesen; Körper, Leib ein, nur in äußerer Erscheinung, durch äußere Sinne erfaßliches, durch Verhältnisse, Bestimmungen der äußern Erscheinung charakterisirbares, System. Natur das ganze System der körperlichen Dinge, wovon unser kleiner Leib ein Theil. Seelenfrage die Frage, wiefern sich an das gesammte System und untergeordnete Theile dieses Systems Geist, Seele, Geister, Seelen knüpfen.

Welches die Grundbeziehung zwischen Körper und Geist, Leib und Seele sei, bleibt eben so bei jenen Erklärungen, wie bei dieser Frage noch ganz außer Rücksicht. Jenes sind Hinweisungen mit Worten auf Factisches, das Factische danach zu finden; dieses ist eine Frage des Factischen, gleichviel, wie man dies Factische dann deute. Man kann bei jenen Erklärungen noch Materialist, Idealist, Dualist, Monist, Monadist sein. Man kann bei jeder Grundansicht über die Beziehung von Leib und Seele fragen: hat die Pflanze eine Seele, hat die Erde eine Seele in demselben oder analogen Sinne als der Mensch eine Seele hat; das ist unsere Frage. Man kann dann weiter fragen: ist die Seele ein Pünktchen, ein Fluß, eine Monas, ein Resultat; das ist unsere Frage nicht. Man kann jene Frage von dieser abhängig machen, und wird damit in alle Dunkelheiten und Streitigkeiten der letztern fallen; man kann auch versuchen, sie unabhängig davon zu behandeln, und eine derartige Behandlung ist die Absicht dieser Schrift.

III.

Angriff der Seelenfrage.

Von vorn herein ist zu gestehen, die ganze Seelenfrage ist und bleibt eine Glaubensfrage; und wie wir es anfangen und wie wir enden mögen, für Nichts werden wir exacte Beweise zu finden und zu liefern vermögen. Der exacte Beweis ruht auf Erfahrung und Mathematik; aber nur von der eigenen Seele ist directe Erfahrung möglich, und der Mathematik fehlt jeder Ansatz, eine andere zu beweisen.

Es ist in dieser Hinsicht nicht anders mit der Seele meines Bruders, meines Vaters, meiner Mutter, als mit Gott, mit jenseitigen, mit irgend welchen Seelen. Man meint, das Dasein von jenen Seelen sei selbstverständlich; es ist es auch, und ist doch ganz eben so wenig exact erweislich, als von diesen, wonach auch das Dasein von diesen ganz eben so gut begründet sein könnte, als von jenen, indeß es ganz eben so wenig exact erweislich ist.

Mein Bruder ist mir sehr ähnlich, und äußert sich ähnlich; ich glaube deßhalb auf das Festeste, daß er beseelt ist. Aber wo fängt die zum Seelendasein erfoderliche Aehnlichkeit mit mir an und wo hört sie auf? Ist Analogie ein stricter Beweis? Habe ich nicht immer von Neuem hören müssen, daß sie es nicht ist? Mein Vater hat mich den Beseelten gezeugt, die Mutter geboren; ich glaube deßhalb auf das Festeste, daß sie auch beseelt sind; aber die Welt hat alle beseelten Geschöpfe erzeugt, die Erde geboren; meine Voraltern, wo können sie endlich her-

stammen? und hält man dadurch exact bewiesen, daß die Welt, die Erde beseelt sei?

Eben so wenig als ein Beweis **für** ist ein solcher **gegen** das Dasein irgend einer Seele zu führen. Kann nicht ein Sandkörnchen, ein Pünktchen über dem J, ja gar ein einfaches Atom, oder gar ein einfaches Wesen hinter dem Atom beseelt sein? Es steht Jedem frei, seinen Einfall in dieser Hinsicht zu haben, auch hat man solche gehabt; die exacte Wissenschaft kann eben deßhalb nichts Bindendes gegen die Seele in dem Pünktchen haben, weil sie für das Dasein eines Gottes in der Welt und einer Seele in meinem Bruder auch kein bindendes Für hat.

Die exacte Wissenschaft hat mit einem Worte auf das ganze Gebiet dieser Frage seither noch keinen Angriff gefunden.

Berührungen damit kann sie freilich nicht vermeiden; aber sie ist wie die Ente außer dem Wasser, indem sie darauf übertreten will. Der Streit um die Pflügersche Rückenmarksseele ist noch frisch; hat er einen Boden oder ein Princip oder ein Ende gefunden? Was kennt die exacte Wissenschaft seither von den Gründen der Seele als Ganglienkugeln, Phosphor, Elektricität? Und hat das Alles mehr mit der Seele zu thun, als der Talg der Kerze mit dem Leuchten des Lichtes?

Zwar möglich, daß von einer Lehre aus, deren Elemente ich in einer andern Schrift vortrage, in Zukunft doch auch einmal ein exacter Angriff auf die Seelenfrage gewonnen werden kann. Diese Lehre sucht die erfahrungsmäßigen, gesetzlichen Beziehungen zwischen der eigenen Seele und der Körperwelt auf, verfolgt sie aus dem Aeußeren in das Innere, und sucht sie durch Fassung und Verknüpfung unter mathematische Ausdrücke zu fixiren und für Folgerungen fruchtbar zu machen. Bis jetzt läßt sich die Trag-

weite der bisher gewonnenen Gesetze und Ausdrücke noch nicht übersehen. Aber auf fernen Aussichten fuße ich hier nicht. Die Lehre dieser Schrift fängt da an, womit die Lehre, die in jener erst begonnen ist, in Zukunft einmal aufzuhören haben wird.

Warum nicht also, fragt man, die ganze Seelenfrage bei Seite lassen, wenn doch einmal für jetzt nicht auf etwas Sicheres darin zu kommen? Aber der Glaube an das Dasein der Seelen unserer Mitmenschen ist uns nothwendig, der Glaube an das Dasein der Thierseelen natürlich, und eine Weltansicht, welche eine allgemeine Beantwortung der Seelenfrage einschließt, ein höheres Bedürfniß. Also kann zwar die exacte Wissenschaft die Frage von sich abweisen, so lange sie keine exacte Antwort darauf zu geben vermag; wir können sie aber nicht überhaupt abweisen; und es gilt, wenn kein exacter Beweis zu finden ist, sich nach Ersatzmitteln des exacten Beweises umzusehen.

Und in Wahrheit muß es doch gar wirksame Ersatzmittel eines solchen geben, nachdem wir des Daseins andrer Menschen- und Thierseelen so sicher oder fast so sicher sind, als unsrer eigenen. Wenn sie aber für die uns nächst stehenden Seelen so starke Glaubenszuversicht zu erwecken im Stande sind, daß wir den strengen Beweis hier nicht einmal vermissen, und selbst die Exactesten nicht einmal danach fragen, warum nicht dieselben oder damit zusammenhängende Ersatzmittel darüber hinaus suchen und verwenden?

In der That ist dies der Grundgesichtspunct, von dem ich folgends ausgehe: in der ganzen Seelenfrage keine Sicherheit von andem Charakter in Anspruch nehmen zu wollen, als die wir für das Dasein der uns nächst stehenden Seelen haben, die dazu zu Gebote stehenden Mittel aber auch zu nutzen.

Das Dasein jener Seelen selbst, an das wir durch die nächstliegenden Gründe gezwungen sind, zu glauben, wird uns dabei als Beispiel, Fundament und Stütze für den weiteren Ausbau des Seelenreiches zu dienen haben, nur daß nach Maßgabe, als wir über den Menschen weiter und höher hinaus- und hinaufgehen, und als hiemit zugleich die Aufgabe sich in Schwierigkeit, Umfang und Höhe steigert, entsprechend der Kreis und der Gesichtspunct der Mittel zu erweitern und zu steigern ist.

Theils sind es practische Motive; doch diese lass' ich hier beiseite; theils Gesichtspuncte, die zwar nicht Erfahrung sind, aber eine vernünftige Zusammenfassung dessen, was Erfahrung bietet.

In der That, wenn schon sich keine fremde Seele unmittelbar sehen, greifen läßt, läßt sich doch viel sehen, greifen, was mit ihrem Dasein in Beziehung steht, und durch Zusammengreifen desselben die fremde Seele mit ergreifen.

So kann ein Mittelpunct, den man nicht direct erblicken und erreichen kann, doch aus dem Zusammenhange der Theile der sichtbaren Peripherie, die zu ihm in Beziehung stehen, gar wohl erkannt werden. Nur muß man freilich auch die Frage danach richten, und nicht die alleinige Wissenschaft darin suchen, die Stücke des sichtbaren Kreises mit dem Mikroskope in kleinere sichtbare Theile zu zerlegen. Auch das zwar thut noth; ist aber nicht das Einzige, was noth thut.

Der Schluß vom Sichtbaren auf das Unsichtbare kann nicht derselbe sein, als der Schluß vom Sichtbaren auf's Sichtbare; vielmehr tritt er ihm coordinirt zur Seite.

Der Schluß vom Sichtbaren auf's Sichtbare, der Schluß der Naturwissenschaft, schließt den Kreis äußerlich ab, indem er aus dem Dasein, dem Zusammenhange und

der Zusammenhangsweise der gegebenen Theile des sichtbaren Kreises die nicht gegebenen nach der Bedingung selbst erschließt, daß sie den Kreis ergänzen. Der Schluß vom Sichtbaren auf das Unsichtbare, der Schluß der Naturphilosophie, schließt den Kreis innerlich ab, indem er aus dem Zusammenhange und der Zusammenstimmung aller Theile des sichtbaren Kreises den unsichtbaren Punct inmitten des Kreises erschließt.

Kann auch wohl ein Schluß wie der andere lauten?

Die Materialisten wollen Alles mit der ersten Schlußweise allein abmachen, und so entfällt ihnen, was der zweiten angehört. Sie sehen nur im Kreise umher, und sagen, er hat keinen Mittelpunct; denn wirklich ist er nicht in der sichtbaren Peripherie zu finden. Die Idealisten wollen die zweite Schlußweise umkehren, die Peripherie aus dem Mittelpuncte finden, wissen aber nicht einmal den Mittelpunct recht zu finden, sondern irren danach in einem transcendenten Jenseits umher; dazu ist die Peripherie eines Mittelpunctes durch diesen nicht eben so bestimmt, als umgekehrt, und so laufen alle ihre Schlüsse aus dem Unbestimmten in das Unbestimmte.

Es gilt, zum Gedanken des Mittelpunctes die sichtbare Peripherie zu suchen, die zugleich sein Dasein beweist und seine Stelle bestimmt; dann ist es leicht, Radien zu ziehen, und aller Streit, ob der Mittelpunct oder die Peripherie ein Resultat des Andern sei, ist eitel.

Wie aber das Ziel, so, nur in anderm Sinne, ist der Ausgang des Schlusses vom Sichtbaren auf das Unsichtbare ein Mittelpunct in einem Kreise. Alle Radien des Schlusses laufen von diesem Puncte aus, dem einzig festen, den es in diesem Felde giebt, der einzigen Erfahrungsgrundlage, die wir in diesem Gebiete haben; alle Hebel der Argumentation stützen sich darauf als Stützpunct.

Es ist die Thatsache: unsere eigenen Körper sind beseelt.

Dies wissen wir, und was wir weiter in der ganzen Frage wissen und wissen können, wissen wir nur durch dies.

Wir fragen nun, was läßt sich weiter daraus schließen für die Beseelung eines körperlichen Systems, das unserm nach dieser oder jener Beziehung ähnlich ist, sich damit ergänzt, sich dagegen abstuft, in Beziehungen des Zusammenhanges, des Ursprunges, Zweckes dazu steht?

Jede dieser Fragen läßt sich aus erfahrungsmäßigen Gesichtspuncten in's Auge fassen und verfolgen, und indem wir den Zusammenhang aller in das Auge fassen, schließen wir den Kreis.

Aus dem Gesichtspuncte des Beweises bleibt das Resultat nur Wahrscheinlichkeit; aus dem Gesichtspuncte des Glaubens kann es Ueberzeugung sein; und so können wir aus ersterem Gesichtspuncte auch mit allem Folgenden für alles Folgende nur überwiegende Wahrscheinlichkeit zu begründen Anspruch machen, indeß wir eine Ueberzeugung aus dem Gesichtspuncte des Glaubens dafür zu begründen trachten.

IV.

Allgemeine Gegengründe gegen die Ausdehnung des Seelenreiches über die Menschen- und Thierwelt hinaus.

Menschen und Thiere sind beseelt, sonst nichts, wenigstens nichts auf unserer Erde. So die gemeine Meinung, so die Meinung der Exacten, so die Meinung der Philosophen, so die Meinung der Theologen, so die Meinung der Idealisten, so die Meinung der Materialisten, so die Meinung der Monadologen. Eine compacte Einigkeit, und nur traurig, daß sie sich auf eine Negation bezieht, und die Negation der Einigkeit in allen übrigen Stücken zur Folge hat. Traurig, aber natürlich; denn natürlich dünkt es mir, daß die Geister nur in der Ansicht, daß Ein Geist der Welt ist, und alle Geister Eines Geistes sind, Eines Geistes werden können; statt dessen sich heutzutage Alle um eine Lücke einigen, zu groß, um sich die Hände darüber hinzureichen.

Was aber ist der Grund, das Reich des Geistes so sehr einzuschränken, aus dem Leben nur ein parasitisches Reich des Todten zu machen? Sprechen wir hier nur von den allgemeinsten Gründen.

1) Der Hauptgrund ist, daß man geglaubt, Gott so weit über die Welt hinwegheben zu müssen, daß sie nicht mehr wagen darf, sich als Leib ihm anzueignen. Nun bleibt sie unter ihm geistesleer zurück; all' ihr Geist ruht nur noch in unsrer geistigen Betrachtung oder in ihren Gesetzen und Kräften, in dem, was auch die Statue oder

was auch die Maschine hat. Die Idealisten nennen es noch Geist; doch handelt sich's hier nicht um solchen Geist.

2) Nachdem einmal die Welt im Ganzen als seelenlos gilt, müssen natürlich auch ihre Glieder dafür gelten. Mit Menschen und Thieren macht man eine Ausnahme; man muß wohl; sucht aber Ausnahmen natürlich so viel als möglich zu beschränken. Um sie doch zu rechtfertigen, macht man eine zweite Ausnahme, stellt die Menschen- und Thierkörper ihrerseits als Ausnahmen der übrigen Natur gegenüber; und nachdem man allen Geist aus der Natur herausgenommen, ist's freilich ganz natürlich, daß sie keinen mehr hat.

3) Die Seele ist unsichtbar; und so sieht man nirgends das Geringste von Seele in der Natur und den Naturkörpern über Menschen und Thiere hinaus, kann nichts davon zeigen, nichts greifen; also ist's am einfachsten, wenn man sie leugnet.

4) Außer den Thieren sind alle Naturkörper dem Menschen so unähnlich, daß auch die Analogie nicht zuläßt, an Seele über Menschen und Thiere hinaus zu glauben. Kein Nervensystem, keine Seele.

5) Nachdem die Meinung dagegen einmal allgemein und fest geworden, trägt die Erziehung und Gewöhnung bei, sie zu erhalten.

Das Erste anlangend aber, so spricht man außer von einem überweltlichen doch auch von einem allgegenwärtigen Gott, und warum sollte er vielmehr die Welt wie Wasser einen Schwamm, als wie Geist einen Leib durchdringen?

Das Zweite anlangend, so muß man erst die Regel sicher haben, um Ausnahmen machen zu können; nun fragt sich erst: was ist die Regel?

Das Dritte anlangend, so hätte Jeder danach alle Seelen mit Ausnahme seiner eigenen zu leugnen.

Das Vierte anlangend, so werden wir gleich weiter davon sprechen.

Das Fünfte anlangend, so wird in hundert oder tausend Jahren dasselbe von der entgegengesetzten Ansicht gelten.

Es ließe sich noch viel des Allgemeinen vorreden; doch wird man schon im Bisherigen das Streben erkannt haben, es möglichst abzukürzen. Wer ist nicht heutzutage der Allgemeinheiten über diese Gegenstände müde? Wir eilen zum Besondern.

Ja, wenn man die rechten Allgemeinheiten hätte! das sind fundamentale Thatsachen und Gesetze, statt schwebender Ansichten nnd Begriffe.

Wir fangen aber an mit dem Besondersten.

V.

Die Pflanzenseele. Gegengründe.

So oft hat man meiner Lehre von der Pflanzenseele widersprochen, daß es mir wohl gestattet sein mag, auch noch einmal dafür zu sprechen.

Die Winde entwurzeln entweder den Baum, oder sie machen ihn fester wurzeln und frischer grünen. Wie mit den Winden und der Pflanze war es mit den Einwänden und dem Glauben an die Seele der Pflanze.

Er steht auf sechs Hauptwurzeln, die kein Wind ent-

wurzeln wird; er trägt eine Krone, die kein Wind entblättern wird.

Die Gegengründe gegen die Pflanzenseele haben es freilich leicht, weil auch den leichtesten derselben der letzte der aufgestellten allgemeinen Gründe, Erziehung, Gewöhnung seinen schweren Zuschlag ertheilt. Oder vielmehr, sie bedürfen kein Gewicht, weil die Wage der Meinung ohnehin in ihrem Sinne hängt. Und so treten sie denn auch leichtfüßig genug, doch mit der Zuversicht auf, daß sie eigentlich gar nicht nöthig hätten, aufzutreten.

Freilich, die Pflanzenseele ist nur ein kleines schwaches Glied im großen Seelenbau der Welt. Und wie kann man die Zierrath im Hause erblicken, wenn das ganze Haus finster ist? Hier tritt zum letzten der erste der aufgestellten allgemeinen Gegengründe in das Spiel. Die andern stellen sich den vorigen gefügsam zu Diensten. Wer hat noch je etwas von einer Pflanzenseele gesehen? und der Pflanzenkörper sieht nicht entfernt aus und benimmt sich gar nicht wie ein Mensch und Thier.

Ich will nun nicht Alles wiederholen, was ich in „Nanna" hiegegen ausgeführt, indem ich es in der Hauptsache den positiven Gründen überlassen werde, die Gegengründe gleich mit niederzuschlagen. Nur gegen zwei Einwände will ich mich noch einmal wenden, nicht, weil sie die wichtigsten wären, und also an ihrer Widerlegung am meisten gelegen wäre, noch, weil sie die leichtsten wären, und also auch ihre Widerlegung am leichtsten fiele — denn, offen gesagt, ich weiß in dieser Hinsicht keinen Unterschied zu finden — sondern einfach aus dem Grunde, weil sie die letzten sind, mit welchen ein philosophischer Gegner in einer vielgelesenen Schrift („Leib und Seele") den Angriff gegen dieselbe erneuert hat. Ein Gegner,

der eben so unermüdlich in Bestreitung der Pflanzenseele ist, als ich in Vertheidigung derselben; denn schon zum dritten Male begegne ich mich mit ihm in dieser Hinsicht. Wohlan, suchen wir endlich einmal mit einander über diesen Gegenstand abzuschließen. Und vielleicht reicht es hin, die philosophischen Gründe gegen die Pflanzenseele recht kennen zu lernen, um unsere erfahrungsmäßigen Gründe dafür recht schätzen zu lernen.

Zwar auch der Gegner beruft sich auf Erfahrung, indem er aber dieselbe nach philosophischer Weise dem Begriffe dienstbar macht. Sein erster Gegengrund ist jener althergebrachte der Physiologie, der kurz darauf hinausläuft: die Thiere brauchen Nerven zur Empfindung, also werden auch die Pflanzen Nerven zur Empfindung brauchen; sie haben aber keine. Ich war freilich etwas beschämt, zu finden, daß Alles, womit ich schon früher diesen Einwand erledigt zu haben glaubte, keinen andern Erfolg gehabt hat, als seine Wiederholung Seitens eines Philosophen. Aber warum nicht? Von einem Philosophen, dessen Handwerk ja das Schließen ist, in die Hand genommen, konnte der Einwurf ganz neue Kraft gewinnen, freilich auch blos das seine Erneuerung rechtfertigen. Man muß nur entschuldigen, wenn ich seiner Wiederholung gegenüber nun auch das wiederhole, was mir noch die alte Kraft dagegen zu besitzen scheint, um nur den neuen Wendungen desselben mit einigen neuen Wendungen zu begegnen.

Von vorn herein machte ich gegen den Einwand geltend, der Schluß, auf den er sich stützt, könne nicht triftig sein, weil man sonst eben so müßte schließen können: die Violinen brauchen Saiten zum Tönen; also werden auch die Flöten Saiten zum Tönen brauchen; sie haben aber keine, und können also nicht tönen; die Kerzen und Docht-

lampen brauchen Dochte zum Brennen, also werden auch die Gaslampen Dochte zum Brennen brauchen, sie haben aber keine; und können also nicht brennen. Doch tönen die Flöten ohne Saiten und brennen die Gaslampen ohne Dochte.

Man hat dies spielige Analogieen genannt, und auch der philosophische Gegner spricht vom leichtsinnigen Spiel der Analogie in meinen Reflexionen. Hätte man aber lieber ernsthaft den Schluß gerechtfertigt, den sie in der That spielend widerlegen. Für die Pflanze kann, denk' ich, kein anderes Princip des Schlusses gültig sein, als für die Flöte und die Lampe. Zwar ist man so sehr gewohnt, in der Philosophie einen scharfen Unterschied zwischen Organischem und Unorganischem gemacht zu sehen, daß es kaum befremden kann, selbst eine andere Logik dafür angewandt zu sehen. Aber die Logik des Einwandes hält im Organischen ganz eben so wenig als im Unorganischen Stich. Säugethiere und Vögel athmen mit Lungen, und zerstört man diese, so können sie so wenig mehr athmen, als Thiere empfinden, wenn man ihre Nerven zerstört. Aber giebt es deßhalb kein Athmen ohne Lungen? Im Gegentheil, es giebt ein Athmen mit Kiemen, mit der Haut, mit dem Darm. Können aber Fische, Würmer ohne Lungen athmen, während Säugethiere, Vögel nur mit Lungen athmen können, warum nicht auch Pflanzen ohne Nerven empfinden, während Thiere nur mit Nerven empfinden können?

Der Fehlschluß, der dem Einwand unterliegt, ist dieser: Weil A etwas nur mit Hülfe von a verrichten kann, so braucht auch B ein a dazu, dasselbe zu verrichten. — Nein, weil es eben B, nicht A, so braucht es b, nicht a dazu. Das Thier empfindet mit Nerven; Geschöpfe, die ganz anders als Thier construirt sind, können etwas ganz

Anderes als Nerven zur Empfindung brauchen. Warum müssen es denn überall Nerven zur Empfindung sein, wenn es nicht überall Lungen zum Athmen sein müssen?

Was helfen solche Warum's, erwidert der Gegner, die höchstens einer hohlen Möglichkeit Raum geben, wenn keine positive Erfahrung für die Wirklichkeit spricht. Mit Möglichkeiten kann man nicht die Wirklichkeit beweisen wollen. „Daß wir durch eine ähnliche Argumentation (als Fechner zur Widerlegung der Gegengründe einschlägt) auch die Empfindungsfähigkeit des Steines, des Planeten und jedes beliebigen Dinges als eine mögliche darstellen können, ist ohne Weiteres zu übersehen“.

Und in der That, daß wir das wirklich können, beweist, wie schlecht die Gegengründe sind, da sich nicht einmal die Seele eines Steines damit widerlegen läßt. Die Widerlegung der Einwände ist aber in der That nicht dazu da, mit Möglichkeiten die Wirklichkeit zu beweisen, sondern dem Einwande der Unmöglichkeit zu begegnen; für den positiven Beweis sind die positiven Argumente da; ich habe doch auch positive Argumente.

Doch giebt es sogar factisch Empfindung ohne Nerven. Die Pflanzenthiere haben keine Nerven und brauchen keine zur Empfindung. Warum sollen denn die Pflanzen solche dazu brauchen; und nicht vielmehr zu allen andern Aehnlichkeiten mit den Pflanzenthieren auch diese haben, daß sie keine dazu brauchen? Warum sollen ihnen die Nerven auf einmal wiederkommen, nachdem solche schon in der Annäherung zu ihnen beiseite gelassen sind, ohne daß doch die Empfindung beiseite gelassen ist? Diese Warum's sind nicht so einfach abzuweisen.

Mit Rücksicht auf die nervenlosen Thiere wird nun der Fehlschluß dieser: wenn A etwas nur mit Hülfe von

a verrichten kann, B aber dasselbe ohne Hülfe von a verrichten kann, so wird das dem B sehr ähnliche C dasselbe doch nur mit Hülfe von a oder gar nicht verrichten können.

Mit solchen schönen Erfahrungsschlüssen bekämpft man die Pflanzenseele; und, mag ich es mir überlegen wie ich will, es scheint mir, daß der ganze Einwand wegen der Nerven zuletzt darauf hinausläuft.

Zwar scheint der vorige Schluß meinen philosophischen Gegner noch nicht ganz befriedigt zu haben. Aber hat er seinen Fehler etwa nachträglich aufgedeckt? Im Gegentheil, wir werden sehen, wie er ihn verschlimmert.

Die Thiere, um die sich's handelt, sind überhaupt den Gegnern der Pflanzenseele sehr unbequem; denn sie reichen für sich allein schon hin, mit dem Einwande wegen der Nerven zugleich fast alle andern Einwände gegen die Pflanzenseele zu entkräften, da diesen niedern Thieren bis auf ein, in den Pflanzen anders vertretenes Merkmal alles das, was man zur Beseelung von den Pflanzen nach Analogie mit den h ö h e r n Thieren etwa fodern möchte, nicht minder fehlt, als den Pflanzen. Stimmten die Pflanzen auch noch in diesem ihnen fehlenden Merkmale mit den Pflanzenthieren überein, so wären sie sogar völlig Thiere, was sie aber nicht sein wollen und sein sollen. Denn nicht darum handelt sich's, daß die Pflanzen tautologisch die Thierbeseelung wiederholen, wie man zu verlangen scheint, um sie überhaupt für beseelt zu halten, als ob außer Menschen- und Thierseelen keine andern Seelen möglich wären, sondern daß sie dem Seelenreich der Thiere ein andres Seelenreich ergänzend zugesellen, wozu ganz wesentlich gehört, daß sie mindestens in Einem, für die Weise der Beseelung bedeutungsvollen Merkmale davon abweichen.

Sehen wir näher zu: die Pflanzenthiere, worunter

wir hier in Kürze Polypen, Infusorien und ähnliche Thiere zusammenfassen, haben großentheils weder Nerven, noch Centralorgane, noch geschlossenen Kreislauf; manche nicht einmal Mund noch Magen, und die Pflanzen haben dafür fast Alles, was sie haben, mit Ausnahme der freien Locomotion, obwohl auch viele Pflanzenthiere fest sitzen und blos ihre Glieder frei bewegen können. Man möchte sagen, eine Pflanze ist nichts als ein erstarrter Armpolyp. Aber ist sie denn wirklich erstarrt? Im Gegentheil, indeß der Polyp nach allen Seiten Arme umher nach Beute ausstreckt, und sich nach dem Lichte zieht, streckt sie nach allen Seiten Zweige, Blätter, Blüten aus, erneuert, verlängert und vervielfältigt solche mit unerschöpflicher Triebkraft, hebt sich der Schwere entgegen, bricht nach allen Seiten in Gestalt- und Farbenschöpfung aus, und zieht und dreht und wendet sich nach dem Lichte, und sendet ihren Duft den andern Blumen zu. Vermöchte das auch eine aus Stein oder Holz geschnitzte Pflanze? Welche Ergänzung hiedurch dem Thier- und Menschenleben im Unsichtlichen sichtlich bedeutet wird, wird später der Betrachtung unterliegen; doch jetzt ist es genug, auf so viel hinzuweisen, als nöthig ist, um gegenzubeweisen.

Ich sage, diese Thiere, die Pflanzenthiere sind den Gegnern der Pflanzenseele sehr unbequem; aber da ihnen die Pflanzenseele noch unbequemer ist, muß man die Unbequemlichkeit zu beseitigen wissen, und wäre es selbst auf die unbequemste Weise. Sehen wir weiter zu, wie man es anfängt.

Um die Pflanzenseele los zu werden, kann man ja auch wohl einige Thierseelen preisgeben. Der Polyp hat keine Nerven; also wird er auch wohl keine Seele haben, nichts empfinden.

Da ich diesen Einwand voraussah, suchte ich ihm in „Nanna" (S. 246 f.) wie folgt im Voraus zu begegnen.

„— Was giebt uns ein Recht, in den Polypen, Infusorien u. a. sogenannten unvollkommneren, im Grunde aber nur einfacheren, Thieren blos zweifelhafte Spuren von Seele zu finden? Statt der Zeichen eines dunkeln trüben Rest's von Seele kann ich nur die Zeichen eines einfachen und sinnlichen Spiels derselben bei ihnen finden. Die große Empfänglichkeit dieser niedern Thiere für verschiedenen Reize, die deutliche Unterscheidungsgabe, welche sie dafür besitzen, die Lebhaftigkeit und Entschiedenheit ihrer Bewegungen, die bestimmte Richtung, welche sie denselben auf bestimmte Zwecke geben, der dabei wahrzunehmende Charakter der Willkühr, das entschiedene Widerstreben, mit dem sie Eingriffen in ihre natürlichen Lebensverhältnisse begegnen, der Kampf, in den sie unter einander selbst gerathen, dies Alles spricht ganz gegen ein unentschiedenes, stumpfes, im unbewußten Naturleben noch halb aufgehendes, Sinnesleben derselben."

„Sehen wir die Lebenserscheinungen der Polypen nur näher an, und es dürfte sich zeigen, daß die scheinbare Undeutlichkeit ihrer Seele in der That blos an der wirklichen Undeutlichkeit ihrer Betrachtung hängt."

„Wird ein ausgestreckter Armpolyp (Hydra) berührt, oder das Wasser, in dem er sich befindet, erschüttert, so zieht er sich plötzlich zu einem kleinen Klümpchen zusammen; gewiß ein Zeichen lebhafter Empfindlichkeit. Er geht dem Lichte nach, und stellt man ein Glas mit mehreren Polypen hin, so findet man nach einiger Zeit alle an der Lichtseite hängend. Der Polyp hat also mehrerlei Sinnesempfindungen. Er ist ungeheuer gefräßig, hascht begierig mit seinen Fangarmen umher nach Beute und zwei Polypen streiten sich öfters um selbige. Er wählt und unterscheidet sehr bestimmt zwischen seiner Kost, indem er blos thierische Kost genießt, Pflanzenkost zurückweist; auch unter der thierischen Kost macht er Unterschiede, indem er namentlich Polypen der eigenen Art gar nicht ergreift, auch wenn man ihn hungern und diese auf seine ausgebreiteten Arme fallen läßt, während er Thierchen, die er gerne frißt, bei der ersten Berührung ergreift. Hier zeigt sich deutliche Unterscheidungsgabe. (Trembley)."

„Was hat man nach Allem im Polypen anders, als ein

Wesen von recht ausgebildeter Sinnlichkeit, wenn auch vielleicht nichts weiter. Das ganze Seelenspiel desselben dreht sich um Befriedigung dieser Sinnlichkeit auf kürzestmöglichem Wege. Aber sinnliche Empfindungen und Begierden können die allerheftigsten und entschiedensten sein, und die Einfachheit des Spiels, in dem sie begriffen sind, begünstigt eher ihre Stärke und Entschiedenheit. Man blicke nur auf die einfachsten und rohsten Menschen. Haben sie weniger heftige und entschiedene Begierden als die gesittetsten und gebildetsten? Dunkel kann man freilich ein solches Seelenleben in sofern nennen, als das höhere Licht der Vernunft fehlt. Aber das Licht der Sinnlichkeit kann in seiner Weise so hell brennen, als das höhere Licht der Vernunft, wie Fett so hell als Aether brennt; und ein niedrig stehendes Licht erleuchtet den kleinen Raum, über den es reicht, nur um so greller."

„Was vom Polypen gilt, gilt auch von den Infusorien, so weit wir bei ihrer Kleinheit die Lebensart derselben verfolgen können." U. s. w.

Ich denke, die angeführten Thatsachen sprechen für sich selbst, und die vorstehende Auffassung derselben ist einfach vernünftig; auch kennt mein philosophischer Gegner das Alles recht wohl, aus meiner Schrift, und ohne meine Schrift; aber sollte er den Polypen Empfindung ohne Nerven zugestehen, so könnte er sie den Pflanzen nicht wegen ihrer Nervenlosigkeit absprechen; und da ihm doch fest steht, daß die Pflanze keine Empfindung hat, so ist es eben so einfach vernünftig, daß er alle jene Zeichen nicht so viel für die Empfindung des Polypen, als die Nervenlosigkeit dagegen gelten läßt, wenn schon er selbst sagt, man wisse nicht, wie die Nerven zur Empfindung wirken.

Man sagt vielleicht: der Polyp giebt jene Zeichen von Empfindung; aber die Pflanze giebt sie eben nicht. In der That, sie giebt nicht diese, und es wird sich erst noch fragen, ob sie nicht dafür doch andre giebt; ich verweise wieder auf die positiven Argumente; aber man

vermenge die Gesichtspunkte nicht. Jetzt handelt es sich erst einfach darum, ob überhaupt Geschöpfe ohne Nerven empfinden können; um weiter nichts. Man leugnet es, der Polyp beweist es.

In der That, selbst der Gegner getraut sich nicht, mit der Leugnung der Empfindung des Polypen vollen Ernst zu machen; aber sofern der ernsthafte Zweifel daran, den er erhebt, Thatsachen wie den obigen gegenüber doch keine ernsthafte Kraft bewähren sollte, weiß er es so einzurichten, daß, selbst wenn man sich dadurch zum Glauben an die Empfindung der Polypen bestimmen ließe, die Pflanze keinen Vortheil davon hätte. Denn, da es nun einmal keine Pflanzenseele giebt, muß es sich ja auch beweisen lassen, und sollte die ganze Philosophie darüber zu Grunde gehen, was, wie ich besorge, bei solchen Schlußweisen in der That demnächst der Fall sein wird, wenn sie nicht vielmehr beweisen, daß der Fall schon eingetreten ist.

„Jedenfalls haben wir festzuhalten — sagt der Gegner — daß, wenn wir diese Thiere für nervenlose, aber doch empfindende, Wesen ansehen, wir an der ganzen Beschaffenheit ihres Leibes eine eigenthümliche, wenn auch noch so schwer zu bestimmende Bedingung des Empfindens erhalten, und daß wir daher — nach der Methode der Analogie — immer nur bei solchen nervenlosen Individuen eine Empfindung zu vermuthen ein Recht haben, die auch anderweitig in ihrer ganzen Structur und Entwickelungsweise jenen nervenlosen Thieren ähnlich sind. Halten wir dies nicht fest, so verlieren wir jeden empirischen Boden."

Aber der Polyp selbst widerlegt den Gegner. Ist es nöthig, daran zu erinnern, daß jeder Schluß sich auf etwas Allgemeines stützen muß? Nun beweist der Polyp dadurch, daß er die Nerven, die andre Geschöpfe zum

Empfinden brauchen, nicht dazu braucht, die Falschheit des allgemeinen Satzes; daß ein Geschöpf dieselben Mittel zum Empfinden braucht, als ein andres; wie kann er zugleich beweisen, daß ein Geschöpf dieselben Mittel dazu braucht, als er selbst?

Da wir aber nach dem Gegner jeden empirischen Boden verlieren, wenn wir nicht an dieser Schlußweise halten, so wollen wir doch auch überall daran halten, was freilich in sofern eine untriftige Verallgemeinerung desselben ist, als er ja blos zur Widerlegung der Pflanzenseele bestimmt war, und sonst gewiß keinen Anspruch auf Geltung machen wird.

Hunde, Katzen können sich erfahrungsmäßig nur mit Hülfe von Beinen durch den Raum fortbewegen; und hienach ist eigentlich zu schließen, daß Schlangen, Regenwürmer, welche keine Spur von Beinen besitzen, sich nicht durch den Raum fortbewegen können. Sollten wir ihnen aber dies Vermögen dennoch zugestehen müssen, „so haben wir jedenfalls festzuhalten, daß wir an der ganzen Beschaffenheit ihres Leibes eine eigenthümliche, wenn auch noch so schwer zu bestimmende, Bedingung der Fortbewegung durch den Raum erhalten, und daß wir daher — nach der Methode der Analogie — immer nur bei solchen beinlosen Individuen die Fähigkeit der Fortbewegung durch den Raum zu vermuthen ein Recht haben, die auch anderweitig in ihrer ganzen Structur den Schlangen, Regenwürmern ähnlich sind," wonach davon, daß auch Fische sich durch den Raum fortbewegen können, nicht die Rede sein kann, und der Flug der Vögel nur durch ihre Beine geschehen kann.

Ich wünschte zu wissen, worin sich dieser Schluß anders vom Schlusse meines Gegners unterscheidet, als daß die Untriftigkeit desselben mit Händen zu greifen ist.

Ist sie aber danach weniger für letztern mit Händen zu greifen?

Der Fehlschluß hat nun diese Form angenommen: wenn A zu einer gegebenen Leistung ein a braucht, B zu derselben Leistung ein b, so darf man nicht annehmen, daß C zu derselben Leistung ein c braucht, sondern, daß es diese Leistung entweder nur mit Hülfe von a oder b oder gar nicht vollziehen kann. Sonst verliert man jeden empirischen Boden.

Doch weiter: in „Nanna" habe ich hervorgehoben, daß wir um so weniger Grund haben, in der Pflanze Nerven zur Empfindung wie in den Thieren zu verlangen, als wir doch so viele andre Functionen in den Pflanzen ohne Nerven vollzogen sehen, die in den Thieren nur mit Nerven möglich sind, so daß die Empfindungs-Vorgänge nur eben keine Ausnahme davon bilden. Athmen, Stoffwechsel, Ernährung, im Thiere sämmtlich nur unter Einfluß der Nerven vor sich gehend, bedürfen derselben in der Pflanze nicht. Der organische Zusammenhang, zu dem die Seeleneinheit in so wesentlicher Beziehung steht, im Thiere durch den Nervenzusammenhang vermittelt, besteht in der Pflanze ohne alle Nerven. Das geordnete Spiel eines unwägbaren Agens, was man gewohnt ist, im Nervensystem der Thiere zu suchen und als nächste Unterlage für das Spiel der Seele anzusehen (ohne freilich etwas Klares und Entschiedenes darüber zu wissen) kann der Pflanze nach den so mächtigen und so geordneten, ohne elektrisches Spiel nicht denkbaren, chemischen Vorgängen in ihr nicht fehlen. Wenn aber die Pflanze jenes Alles, was das Thier nur mit Nerven hat, und darunter all' das, woran man bei der Leistung der Nerven für die Seele denken kann, ohne Nerven hat, was kann berechtigen, noch Nerven zur Empfindung in ihr zu verlangen?

Nur dieser Schluß: Wenn A zu u, v, w, x, y, z ein a braucht, B aber zu u, v, w, x, y kein a braucht, so ist doch anzunehmen, daß es zu z ein a braucht, weil A dazu ein a braucht; sonst verliert man jeden empirischen Boden.

Allen diesen Fehlschlüssen liegt eine fundamentale Verwechselung unter: Wenn A nach möglichst ausgedehnter Erfahrung stets a mitgeführt hat, so werden wir nach der Methode der Analogie allerdings Grund haben, vorauszusetzen, daß auch, wo A ferner vorkommt, es ferner a mitführen werde, also daß, wo immer künftig organische Beine vorkommen, sie das Vermögen, sich durch den Raum fortzubewegen, wo Lungen vorkommen, sie das Vermögen zu athmen, wo Nerven vorkommen, sie das Vermögen zu empfinden, mitführen werden. Nur folgt daraus, daß A stets mit a, der Besitz von Beinen mit dem Vermögen der Fortbewegung, vorkommt, noch nicht im Mindesten, daß a umgekehrt nur mit A, das Vermögen der Fortbewegung nur mit dem Besitz von Beinen vorkommt, u. s. w. vielmehr beweisen die vorigen Beispiele erfahrungsmäßig, was in der Logik anerkannt ist, die gänzliche Unzulässigkeit einer solchen Umkehr.

Muß ich auch fürchten, den Vorwurf spieliger Analogieen zu erneuern, so will ich doch noch einmal gegen die Analogieen des Philosophen einige andere nach meiner Weise stellen.

Die Natur variirt nach einer, sich über das ganze organische Reich und alle gut erkannten Functionen der organischen Geschöpfe erstreckenden, Einrichtung die Form der Mittel zu analogen Functionen auf das Mannichfachste, so daß sie sich bei einander fernstehenden Geschöpfen gar nicht mehr ähnlich sehen. Athmen, Locomotion gaben Beispiele; dasselbe aber gilt von allen organischen Functionen, so weit wir eine Einsicht in die Mittel dazu haben, und läßt sich also

auch nach Analogie von denen voraussetzen, wo wir sie nicht haben; das sind die Functionen, woran Empfindung hängt. Hienach dürfen wir vermuthen, daß die Natur auch die Mittel zu diesen Functionen in nicht zu engen Grenzen variirt haben, nicht blos bei Nerven stehen geblieben sein wird. Und dieser Analogie kommt eine andere zu Hülfe. So wenig wir vom Wesen dieser Functionen wissen, so können wir doch nach Sachlage aller Verhältnisse und so manchem positiven Anhalt (daß z. B. die Empfindungen des Schalls und Lichts von Schwingungen angeregt werden) nicht zweifeln, daß es irgend welche geordnete Schwingungsvorgänge sind, die in uns der Empfindung unterliegen. Nun aber können geordnete Schwingungsbewegungen überhaupt, mögen sie Wägbares oder Unwägbares betreffen, durch die mannigfachste Instrumentation erzeugt werden; Tonschwingungen außer durch Saiten auch durch Flöten, Glocken, Stäbe, Cymbeln, Trommeln, die Sirene u. s. w., im Organischen durch schwingende Stimmbänder, schwirrende Flügel und auf andere Weise, Lichtschwingungen außer durch Kerzen auch durch Lampen, Fackeln, Pechpfannen, glühende Metalle, Elektricität u. s. w., und so können wir weiter vermuthen, daß das Entsprechende für die, wie immer beschaffenen geordneten Schwingungsvorgänge des Wägbaren oder Unwägbaren, welche der Empfindung unterliegen, der Fall sein werde; denn es ist, so weit unsere Erfahrung reicht, eine allgemeine Eigenschaft der Schwingungsvorgänge.

Beide Gesichtspuncte unterstützen und ergänzen sich. Denn, wenn der erste Gesichtspunct, daß die Natur die Mittel zu denselben Zwecken zu variiren liebt, noch Zweifel lassen könnte, ob auch eine solche Variation in Betreff der Erzeugung der empfindungstragenden Vorgänge

möglich sei, diese nicht vielmehr eine im besonderen Wesen derselben begründete Ausnahme machen, so entkräftet der zweite Gesichtspunct durch Unterordnung der empfindungstragenden Vorgänge unter eine Klasse von Vorgängen, deren Erzeugung vorzugsweise der Variation fähig ist, dieses Bedenken; und das Pflanzenreich mit dem Uebergange dazu durch die nervenlosen Pflanzenthiere steht endlich da wie gemacht, das, was wir nach der Zusammenstimmung beider Gesichtspuncte als vorhanden vermuthen durften, auch in der Wirklichkeit zu repräsentiren.

Nun sagen die Gegner etwa: wenn die Natur so begierig sein soll, die Mittel zu denselben Functionen zu variiren, und es so vielerlei Mittel geben soll, auch die empfindungstragenden Schwingungen hervorzubringen, warum ist sie dann doch überhaupt blos bei zwei Arten derselben, Thieren und Pflanzen, stehen geblieben? ist es ein großer Unterschied, für zwei zu setzen eins? Man sieht, es giebt hier jedenfalls Schranken.

Unstreitig, und so wollen wir sie auch anerkennen; aber, da wir gar kein Mittel haben, sie a priori zu bestimmen, wieder in der Erfahrung nachsehen, ob sich nicht eine Andeutung zur Bestimmung solcher Schranken bietet. Und sieh da, wir können sie in demselben Kreise von Erfahrungen finden, auf den wir uns nur eben stützten, und dadurch den vorigen Analogieschluß noch ein wenig mehr verstärken. In der That, auch im Gebiete der Ton- wie der Lichterzeugung finden wir bei so vielen an sich möglichen Weisen der Erzeugung doch nur zwei von hauptsächlicher, ja im Großen von ausschließlicher, Anwendung zur Instrumentation derselben, jede derselben aber durch die größte Mannigfaltigkeit von Variationen durchgeführt, und dadurch zwei Hauptklassen von Instrumenten sowohl für Ton als Licht bestimmt, von denen die eine Klasse

den materiellen Träger der Schwingungen deutlicher erkennen läßt, als die andere, Saiteninstrumente, Blasinstrumente im Gebiete der Töne, Dochtleuchten, Gasleuchten im Gebiet des Lichtes. Und nachdem die Thiere in der Saiten- und Dochtform ihrer Nerven die auffallendste Analogie mit der einen Hauptklasse dieser Instrumente zeigen, können wir nicht umhin, uns auch nach einem Analogon der zweiten Hauptklasse mit minder deutlichem Träger der Schwingungen umzusehen. Wir können dasselbe im Pflanzenreiche, und nur im Pflanzenreiche finden. Warum aber sollten wir nicht acceptiren, was wir hier finden, nachdem so viel Anlaß war, es erst zu suchen, nun vollends, nachdem die positiven Gründe uns Anlaß geben werden, es zu fordern. Denn ich meine ja nicht, daß derartige Betrachtungen streng bindend sind; aber nicht streng bindende Schlüsse sind immerhin ganz falschen vorzuziehen; und was keinen Beweis bildet, kann doch zum Beweise helfen.

Doch der Einwand des Gegners ist noch nicht zu Ende; lassen wir ihn sich ganz vollenden, um ihn wo möglich ganz verenden zu lassen, und wenigstens so viel an uns ist, ihm das Wiederkommen zu verleiden.

Der Polyp könnte ja vielleicht Nerven haben, die nur übersehen worden sind. — Das ist nicht zu bestreiten; und, wenn es der Fall wäre, würde die Nothwendigkeit der Nerven für die Pflanzen zur Empfindung darum um nichts besser bewiesen sein. Doch abgesehen davon, daß es etwas mißlich ist, das, was der Polyp etwa haben könnte, unter den Erfahrungsgründen geltend zu machen, ist es auch nach der scrupulösen Sorgfalt, mit der man nach Nerven im Polypen und verwandten Thieren gesucht hat, nicht gar zu wahrscheinlich, daß solche noch hier zu finden; und ich habe (Zend-Avesta, Th. I.

S. 214) auf Grund guter Untersuchungen hervorgehoben, wie die Nervenlosigkeit der Polypen, Infusorien, überhaupt nervenlosen Thiere, solidarisch mit der Abwesenheit von Muskeln und dem Bestande des Körpers aus einem eigenthümlichen, lückigen, maschigen, contractilen Gewebe (Sarcode) zusammenhängt, wonach man kaum erwarten kann, in den so construirten Thieren noch Nerven zu finden. Der Gegner läßt dies unbeachtet, macht dagegen folgenden Gesichtspunct geltend: „Die Substanz des Thieres (Polypen) kann die Nervenelemente in analoger Weise keimartig in sich enthalten, wie die Eiflüssigkeit der höhern Thiere, welche auch erst in der weiteren Entwickelung ein wirkliches Nervensystem absetzen. Dann wäre die Nervenlosigkeit jener Thiere doch nicht in absolutem Sinne zu nehmen."

Aber vortrefflich! Der Gegner giebt uns selbst die Waffen in die Hand. Unstreitig kann man philosophisch überhaupt von Allem, was nicht da ist, einen Keim in dem sehen, was da ist, um etwas zu beweisen, was nicht da ist oder etwas zu widerlegen, was da ist. Im gewöhnlichen Leben verlangt man zwar zum Begriffe des Keims auch dessen Entwickelungsfähigkeit, ja ich würde glauben, daß beide Begriffe correlat seien, aber in der Philosophie und zur Widerlegung der Pflanzenseele kann man dem Keime der Nerven im Polypen diese auch recht wohl erlassen oder die Entwickelung der Nerven in den höhern Thieren als eine Entwickelung derselben aus den Keimen im Polypen betrachten, damit doch der Polyp irgendwie Nerven habe, und sich dadurch von der Pflanze, die keine hat, unterscheide. Denn gegen die Pflanzenseele ist jede Waffe gut. Nur daß wir nun auch sagen: „die Substanz der Pflanze kann die Nervenelemente in analoger Weise keimartig in sich enthalten, wie u. s. w.,

dann wäre die Nervenlosigkeit derselben doch nicht in absolutem Sinn zu nehmen.

Kurz, nachdem der Gegner erst gezeigt hat, daß wir, um auf dem empirischen Boden zu bleiben, der Pflanze Seele ohne Nerven nicht zuschreiben dürfen, und uns in seiner Weise auf diesem empirischen Boden umhergeführ hat, hebt er uns mit dem Begriffe der keimartigen Nervent endlich glücklich über denselben empor und giebt uns die Freiheit zu denken, was wir wollen. Wir wollen aber unserseits lieber auf jenem Boden bleiben, und ihn nur künftig etwas anders betreten und gehen, als uns das Beispiel des philosophischen Gegners führen möchte, den ich in der That selbst nur von seiner Philosophie verführt halte.

Das Resumé des Vorigen ist dies: Der Nervenmangel der Pflanzen läßt sich nicht von Erfahrungsseite her gegen die Empfindungsfähigkeit der Pflanzen geltend machen, so lange man keine Nerven erfahrungsmäßig im Polypen nachweisen und doch demselben die Empfindung nicht absprechen kann. Dem Polypen aber Nerven zuschreiben, weil er Empfindung hat, oder Empfindung absprechen, weil er keine Nerven hat, ist keine Sache der Erfahrung. Gesetzt aber auch, im Polypen würden noch Nerven gefunden, was möglich, wenn schon nicht wahrscheinlich ist, so würde darin noch kein Beweis liegen, daß sie auch über den Polypen hinaus in den Pflanzen zur Empfindung nöthig sind. Vielmehr läßt sich die Untriftigkeit eines solchen Analogieschlusses handgreiflich zeigen, und demselben mit einem triftigeren, viel allgemeineren, Analogieschlusse begegnen.

Wenden wir uns jetzt zum zweiten, dem an sich mehr philosophischen Einwande des philosophischen Gegners.

„Sind denn," fragt er, „die Pflanzen in der Weise wie die Thiere in sich abgeschlossene Individuen? — Diese Frage ist für die Entscheidung über ihre Empfindungsfähigkeit die Fundamentalfrage. Daß aber die Pflanzen trotz der organischen Elemente, aus denen sie bestehen, dies nicht sind, zeigt sich in ihrer ganzen innern Structur und Gliederung eben so sehr wie in allen ihren Lebensprocessen, tritt vor Allem hervor in dem unbestimmten Fortwachsen, in welchem der Pflanzenleib, wenn auch nach einem constanten Schema, doch ohne bestimmtes Maß neue Glieder aus sich heraus treibt, während er von der andern Seite abstirbt, sich also nicht als Ganzes regenerirt, so daß er fortwährend im Entstehen und Vergehen begriffen ist, ohne daß dieses Werden sich in einem und demselben Subjecte zusammenfaßte." Und in einer frühern Schrift: „Trotz ihrer innern Selbständigkeit ist aber die Pflanze doch noch mit der Erde verwachsen. Festgewurzelt in den Boden wie das Kind im Schooße der Mutter strebt sie der Luft und dem Licht entgegen, sie hebt sich nicht frei zu einem selbständigen Abschluß aus sich selbst heraus, ist daher ohne Seele, ohne Empfindung, ein stummes unschuldiges, leid- und freudloses Leben, das eben so sehr der Erde als sich selbst angehört."

Ich erwidere: 1) daß, in sofern man überhaupt von einem Abschlusse der Organismen sprechen kann — bei dem Stoff- und Wirkungswechsel derselben mit der Außenwelt ist aber von einem materiellen und Thätigkeitsschlusse derselben nicht die Rede — der Einwand factisch untriftig ist, sofern jede Pflanze sich mit eben so individuell abgeschlossener Gestalt, Artung und Führung ihres Lebensprocesses der übrigen Natur gegenüberstellt, aus der Natur heraushebt, andern Geschöpfen gegenübertritt, als jedes Thier, so daß man, falls dies wirklich die Fundemental-

frage für die Empfindungsfähigkeit der Pflanze wäre, solche sofort für entschieden zu halten hätte.

2) Daß durch den mangelnden Abschluß des Wachsthums der Pflanze doch ihr individueller Abschluß gegen die Außenwelt keineswegs aufgehoben, sondern nur in einem successiv immer größeren Umkreis forterhalten und bethätigt wird. Oder ist ein Kind während seines Wachsthums, ein immer fortwachsender Fisch unabgeschlossen gegen die Außenwelt?

3) Daß das feste Gebundensein der Pflanze an die Erde nichts gegen ihr Beseeltsein beweisen kann, da viele niedere Thiere eben so fest daran gebunden sind, und die Pflanze nicht einmal mit der Erde verwachsen, sondern nur in ihr gewachsen ist, und, indeß sie mit der Wurzel die Erde spaltet, Steine hebt, Felsen sprengt, zugleich mit Stengel und Blüthe darüber hinaus nach dem Lichte emporstrebt, in Beidem eine hinreichende relative Selbständigkeit gegen die Erde beweisend.

4) Daß, wenn man aus gewissem Gesichtspuncte eine geringere Selbständigkeit der körperlichen Existenz der Pflanze allerdings anzuerkennen hat, dies vernünftigerweise nur auf eine geringere Selbständigkeit, nicht Abwesenheit der psychischen Existenz gedeutet werden kann, in welcher Hinsicht schon im Menschen- und Thierreich relative Verschiedenheiten genug vorkommen, hierin also die Fundamentalfrage gar nicht gesucht werden kann.

5) Daß endlich der ganze Einwand auf so unbestimmten Gesichtspuncten und Relationen fußt, daß er nicht einmal eine scharfe Formulirung gestattet; indem ein absoluter Abschluß und eine absolute Selbständigkeit überhaupt keinem Organismus aus irgend welchem Gesichtspuncte der Welt gegenüber zukommt, sondern nur der Welt selbst zukommt, und jeder Organismus mit der Welt in gewissem Sinne

verwachsen ist, wonach es dann Sache der Willkühr und eines rein subjectiven Aperçu bleibt, welchen Grad des relativen Abschlusses und der relativen Selbständigkeit man zur individuellen Beseelung fodern, und auf welche Charaktere man hiebei Gewicht legen will.

In der That, was ist der Maßstab, den der Gegner hiebei anlegt? Ich kann keinen andern finden, als dem die Voraussetzung unterliegt, die mittelst desselben zu beweisen war. Das nennt man sonst einen Cirkel. Warum soll ein Regenwurm, ein Frosch, ein Fisch für abgeschlossen genug zur Beseelung gelten, nicht aber eine Lilie, Palme, Tanne? Weil der Gegner schon voraussetzt, daß Lilie, Tanne, Palme keine Seele haben.

Genug endlich! Wenn ich mit der Aeußerung schließe, daß die Weise, wie der Gegner die Sache des Geistes in seinem Sinne gegen die Sache der Seele in unserm Sinne vertritt, meine Achtung vor seinem persönlichen Verdienst eben so wenig hat schmälern, als meine Achtung der philosophischen Richtung, die er vertritt, hat erhöhen können, möge er eben so einen Beweis der Festigkeit der ersten, als das natürliche Resultat der Folgen der letzten darin erblicken.

Die Schärfe, mit der ich diese Folgen hervorzuheben gesucht habe, ist in der That nicht gegen eine Person, sondern gegen eine Sache gerichtet. Mein Gegner tritt mit seiner Schlußweise nicht aus der philosophischen Richtung, der er angehört, hinaus, sondern vertritt sie nur zu gut. Die Hegelsche Philosophie ist in gewissem Sinne die Kunst, ein richtiges Schließen zu verlernen. Zwar ist kein Wunder, daß so viele Männer von Verdienst und Geist dieser Richtung gefolgt sind, denn wer möchte aus gewissem

Gesichtspuncte ihre große, ja erhabene Tendenz nicht anerkennen; und man darf sagen: in magnis et voluisse sat est. Aber man muß auch endlich sagen, daß dieses voluisse nun sat est.

VI.

Die Pflanzenseele. Positive Gründe dafür.

Und giebt es keine bessern Gründe gegen die Pflanzenseele? Andre genug, und die ich schon in meiner frühern Schrift genug beleuchtet zu haben glaube. Aber sie fallen alle von selbst, wenn die positiven Gründe durchschlagen. Wenden wir uns also zu den positiven Gründen.

Was aber soll eigentlich bewiesen werden, wenn ich das Dasein einer Pflanzenseele beweisen will? Zuvörderst nichts bewiesen, nur glaublicher als das Gegentheil gemacht werden. Was ich aber unter Pflanzenseele verstehe, habe ich S. 10 gesagt, und es gelte hier nochmals für gesagt, nachdem mir ungeachtet der ganz bestimmten Erklärungen, die ich schon in meiner frühern Schrift darüber gegeben, von mehr als einer Seite vorgeworfen worden, ich spreche von einem unbestimmten Dinge, indem ich von der Pflanzenseele spreche, was sie freilich ist, so lange man sich nicht darüber bestimmt hat.

Dann hat man wieder gesagt: ich hätte es mir leichter machen können, die Pflanzenseele zu beweisen, wenn ich sie hätte anders verstehen wollen; als wenn es sich darum handelte, ein Wort, nicht eben die Sache, die ich unter Pflanzenseele verstehe, zu beweisen.

Der klarern Auseinandersetzung halber werde ich die

positiven Gründe für das Dasein einer Pflanzenseele unter sechs Argumenten vortragen, die ich als das

1) der Aehnlichkeit oder Analogie,
2) der Ergänzung,
3) der Abstufung,
4) des Zusammenhanges,
5) der Causalität,
6) der Teleologie

bezeichne, wovon sich das zweite und dritte unter einem gemeinsamen Argument, dem der Verschiedenheit, vereinigt dem ersten gegenüberstellen lassen, indeß das letzte sich dem ersten aus gewissem Gesichtspuncte statt nebenordnen auch ein- und unterordnen läßt.

Man achte, daß keins dieser Argumente für sich zählt, sondern daß sie in Zusammenhaug mit einander und mit der Widerlegung der Gegengründe in das Auge zu fassen sind. Einen Stab des Bündels mag man wohl zerbrechen; aber man versuche es, den Zusammenhang de Ganzen zu brechen. Dagegen hat man es bisher leichter gefunden, einzelne Stäbe herauszuziehen, oder das Bündel gleich im Ganzen wegzuwerfen.

Nicht, weil ich glaubte, daß die Schärfe der Argumente etwas dadurch gewönne, oder um ihnen einen mathematischen Schein zu geben, aber um die Form derselben leichter faßlich und der Beurtheilung leichter zugänglich zu machen, werde ich jedes Argument nach seiner speciellen Auseinandersetzung eben so in eine kurze Formel zusammenfassen, als es mit den Argumenten des Gegners geschehen; es steht dann frei, die Formen zu vergleichen. Das Körperliche soll dabei mit großen, das zugehörige Geistige oder Psychische mit den entsprechenden kleinen lateinischen Buchstaben bezeichnet werden, so daß, wenn A, B zwei körperliche Systeme oder körperliche Vorgänge

sind, a, b die zugehörigen Seelen oder Seelenvorgänge bedeuten, denen man einen Nullwerth beilegen kann, wo es sich um Seelenlosigkeit handelt.

Die Tragweite aller Argumente, die hier vorgetragen werden, reicht im Grunde durch die ganze Seelenfrage; ihre Anwendung für die Pflanzenseele aber ist das einfachste Beispiel ihrer Anwendung.

1) Argument der Aehnlichkeit oder Analogie.

Dies Argument leitet uns unbewußter und bewußterweise am meisten bei dem Glauben an die Seelen unserer Mitmenschen und der Thiere. Wir schließen auf das Dasein ihrer Seelen, von denen wir unmittelbar nichts wahrnehmen können, aus der Aehnlichkeit ihres Körpers und ihrer körperlichen Aeußerungen mit den unsern.

Nun aber, die Pflanzen sind uns ja, statt ähnlich, vielmehr so unähnlich wie möglich; also müßte das vielmehr gegen ihre Seele sprechen. So scheint es zunächst und so faßt man es zumeist.

Aber ist uns nicht auch der Wurm nach vielen und wichtigen Beziehungen unähnlich? doch glauben wir an seine Seele, indeß wir nicht an die Seele der Statue, die uns nach gewisser Hinsicht so viel ähnlicher, als der Wurm ist, glauben. Nach Allem müssen wir uns gestehen, nicht jede Aehnlichkeit mit uns und den Thieren kann das Dasein, aber eben so wenig jede Unähnlichkeit die Abwesenheit von Seele beweisen; vielmehr gilt es, nach den wesentlichen Zeichen der Seele im Körperlichen fragen, ein Princip dafür finden.

Ein Princip dafür finden, eine schöne Aufgabe für die Philosophie, zu deren Hauptaufgaben ja die Aufstellung von Principien in diesem Felde gehört. Hier liegt

die Fundamentalfrage. Nun sehe man sich um in der ganzen heutigen Philosophie, ob man eine Antwort, eine klare, brauchbare, nette, verwendbare Antwort auf die Frage findet. Da ich keine in ihr finde, so suche ich sie selbst und gebe die folgende: Ich gebe sie erst halb, man mäkle also nicht gleich an der Hälfte.

Nach Erfahrung und Vernunft, sage ich, haben wir vor allen als die wesentlichsten Zeichen des Seelendaseins im Körperlichen solche anzusehen, in denen das Körperliche die wesentlichsten Verhältnisse der Seele selbst wiederholt und wiederspiegelt, in soweit Körperliches überhaupt die Verhältnisse der Seele wiederholen und wiederspiegeln kann, da, welche Grundansicht man auch über die Beziehung von Seele und Körper hegen mag, doch beide hienieden mit einander zu bestehen, mit und durch einander zu wirken haben, also in ihren Verhältnissen auch zusammenstimmen, auf einander eingerichtet sein müssen. In der That aber giebt es durch alle Verschiedenheiten von Seele und Körper durch doch auch höchst wichtige Bestimmungen und Verhältnisse, welche in beiden vergleichbar oder beiden geradezu gemeinsam sind, und sich in allen zweifellos beseelten Geschöpfen, Menschen, Thieren zusammenstimmend wiederfinden.

Der Körper einer Seele ist wie die Seele selbst ein, in Form und Inhalt einheitlich gebundenes, individual abgeschlossenes, ähnlichen, doch nicht gleichen Wesen relativ selbständig gegenüberstehendes, unter Anregung und Mitbestimmtheit von Außen sich von Innen heraus bestimmendes und entfaltendes, eine unerschöpfliche Mannichfaltigkeit von gewisser Seite gesetzlich bestimmter, von anderer Seite unberechenbar neuer Wirkungen aus eigener Fülle und Schöpferkraft gebärendes, Verhältnisse der Neben-, Ueber- und Unterordnung einschließendes, bei continuirlicher Fort-

entwickelung in einem periodischen Ablaufe und einem Steigen und Fallen der Thätigkeit begriffenes Wesen. Nicht nur der Körper des Menschen stimmt in allen diesen Punkten mit den wesentlichsten Verhältnissen seiner Seele zusammen, sondern bei aller Verschiedenheit der Thiere unter einander und vom Menschen theilen alle Thiere diese Aehnlichkeiten des Körpers mit der Seele, indeß sie dem Steine, dem Glase, der Welle, der Luft abgehen, welchen man eben deshalb nicht veranlaßt sein kann, eine Seele zuzuschreiben.

Der wesentliche Bezug dieser Zeichen zum Seelendasein wird vollends dadurch bewiesen, daß unser und der thierische Körper solche nur so lange hat, als ihm die Seele beiwohnt, dagegen verliert, wenn er die Seele verliert, und umgekehrt mit dem Schwinden dieser Zeichen die Seele dem Körper schwindet, welches Verhältniß der Bedingtheit wir in Verbindung mit dem vorigen Aehnlichkeitsverhältniß kurz dadurch ausdrücken, daß wir sagen, diese körperlichen Zeichen spiegeln nicht nur, sondern tragen auch die allgemeinsten und wesentlichsten Eigenschaften der Seele.

In der Vereinigung dieser Zeichen (nicht freilich in den einzelnen) liegt ein Hinweis auf das Dasein einer Seele von viel allgemeinerer Bedeutung, als in dem Daseyn eines Nervensystems, Centralorganes, geschlossenen Kreislaufes, besonders construirter Sinnesorgane, als welches blos besondere Formen sind, in denen sich jene allgemeinen und wesentlichen Zeichen des Seelendaseins im Körper ausprägen, welche aber die Möglichkeit andrer Formen nicht ausschließen und deren allgemeine Nothwendigkeit für das Seelendasein schon dadurch widerlegt wird, daß sie nicht einmal im Thierreiche allgemein wiedergefunden werden. Sie können demnach auch nur

auf besondere Formen oder Stufen des Seelendaseins bezogen, nicht aber als wesentliche Zeichen des Seelendaseyns überhaupt angesehen und nicht überall dazu gefordert werden. Denn das Allgemeine jener Zeichen hat vernünftigerweise für das Allgemeine des Seelendaseins einzustehen, und die besondere Ausprägung derselben nur für die besondere Ausprägung des Seelendaseins.

Unser Argument schließt also, kurz gesagt, auf das Dasein von Seele in einem Naturkörper nicht aus der Aehnlichkeit desselben mit unserm und dem thierischen Körper schlechthin oder nach diesen und jenen willkührlich zu Grunde gelegten Zeichen, sondern aus der Aehnlichkeit mit demselben in solchen Verhältnissen und nach solchen Beziehungen, nach denen ein Körper seiner Seele selbst ähnlich ist, und die er mit der Seele zugleich hat und verliert, und nimmt für das Allgemeine des Seelendaseins das Allgemeine, für die speciellen Formen des Seelendaseins die speciellen Formen dieser Zeichen in Anspruch. Es ist also nicht blos die Analogie eines Körpers mit einem andern, sondern zugleich die Analogie des Körpers mit der Seele, was unsern Analogieschluß begründet. Weiß jemand ein triftigeres Princip der Analogie in dieser Frage aufzustellen? Ja, weiß er gegen dieses etwas einzuwenden?

Nun aber steht der Pflanzenkörper in allen jenen Verhältnissen und nach allen jenen Beziehungen, welche auf das Allgemeine des Seelendaseins beziehbar sind, dem menschlichen und thierischen Körper gleich, und unterscheidet sich nur in solchen von ihm, welche auf besondere Formen oder Stufen des Seelendaseins beziehbar sind. Also ist Grund zu glauben, daß der Pflanze so gut Seele zukommt, als dem Menschen und Thiere, nur eine andere Form oder Stufe der Seele.

Doch in der That wird sich ein Einwand erheben lassen,

und beeilen wir uns, den Gegnern damit zuvorzukommen, indem wir ihn selbst aufstellen.

Man kann sagen: Zwar verliert der menschliche und thierische Körper Empfindung, Bewußtsein mit jenen Zeichen; aber er hat nicht nothwendig Empfindung, Bewußtsein mit jenen Zeichen, denn sie kommen im Wesentlichen auch dem Schlafenden und Embryo zu, denen man keine Empfindung zuschreiben kann, lassen also die Möglichkeit bestehen, daß die Pflanze in ihrem Verharren auf einer niedern Stufe der Organisation es blos bis zu einem Schlafleben oder embryonischen Leben bringe, worüber erst das wache Leben des Thieres und Menschen emporsteigt. — In der That wird das Pflanzenleben fast allgemein von den Gegnern der Pflanzenseele mit einem Schlafleben oder embryonischen Leben verglichen.

Und wird nicht wirklich unser ganzes erst so anspruchsvolles Argument hiemit auf einmal zu nichte? — Es wird sich zeigen, daß es nicht damit zu nichte wird, sondern daß es bisher nur noch nicht voll war.

Zuvörderst ist Folgendes aus allgemeinem Gesichtspuncte zu erinnern:

1) Der Embryozustand des Menschen und Thieres ist wesentlich eine Vorstufe des wachen Seelenlebens, und der Schlafzustand ein Wechselzustand mit dem wachen Seelenleben, jener mit der Bestimmung, das wache Seelenleben vorzubereiten, dieser mit der Bestimmung, die im Wachen erschöpfte Kraft und Reizbarkeit zu neuem Wachen wiederherzustellen, beide also wesentlich zu einem wachen Seelenleben gehörig und zwar desselben Geschöpfes, dem sie selbst angehören. Nur in sofern theilen sie die allgemeinen und wesentlichen Zeichen des Seelenlebens. 2) Diese Merkmale gehen eben so wesentlich in das wache Seelenleben selbst mit ein, als sie demselben vorausgehen und sich durch

seine Wechselzustände forterhalten, haben also jedenfalls eben so als die allgemeinsten und wesentlichsten Zeichen der Anlage zu einem Seelenleben voll wacher Empfindung, wie als wesentliche Partialzeichen und Mitbedingungen desselben zu gelten.

Nun kann es schon an sich nicht wahrscheinlich gefunden werden, daß von dem, was im Thier und Menschen so wesentlich als Bedingung und Bedingtes zusammenhängt, die Pflanze blos das Eine ohne das Andre habe, die wesentlichsten Vor- und Mitbedingungen zum Erwachen ohne ein Erwachen. Jedoch, da die Möglichkeit davon immer denkbar bleibt und unter Voraussetzung der Seelenlosigkeit der Pflanze selbst philosophisch formulirt worden ist, wird das Argument sich dadurch noch zu vollenden haben, daß es jene Zeichen der Anlage des Erwachens, jene Partialzeichen und Mitbedingungen des Wachseins durch die noch fehlenden oder nicht ausdrücklich hervorgehobenen Zeichen des wirklichen Erwachens und Wachseins vervollständigt, wobei es wieder gelten wird, Wesentliches vom Unwesentlichen zu scheiden.

Es scheint mir, daß kein vorsichtigerer und angemessenerer Gang in der Frage eingeschlagen werden kann. Wir lassen nach allen erst angeführten Zeichen der Seelenanlage, gegen deren Princip sich vernünftigerweise nichts einwenden lassen dürfte, zwar nicht die Wahrscheinlichkeit, aber die Möglichkeit gelten, daß das Pflanzenleben, was jene Zeichen darbietet, einem perpetuirlichen Schlafleben oder embryonischen Leben gleiche; nur daß es ihm dann auch wirklich gleiche, und nicht vielmehr dem Gegentheil davon gleiche. Man kann aber doch nicht nach der bloßen Voraussetzung, daß die Pflanze keine wache Seele habe, allen Zeichen widersprechen, nach denen sich das Erwachen und Wachsein einer Seele beurtheilen läßt, und

die dafür sprechen, daß sie eine solche hat. Sehen wir nun zu.

Das Erwachen und Wachsein der Seele hat zwei Seiten, einmal das innerliche Bewußtwerden und die inneren Bewußtseinsvorgänge, zweitens die Oeffnung der Seele gegen das Aeußere und den Verkehr mit dem Aeußeren. Von der ersten Seite giebt es keine äußerlich sichtbaren Zeichen im Körperlichen, außer folgweise in den Zeichen der zweiten Seite; die zweite aber kann sich in einem Oeffnen der Organe des Körpers gegen die Außenwelt und dem freien Wechselverkehr derselben damit spiegeln, und spiegelt sich beim Menschen und Thiere nicht nur darin, sondern ist auch daran gebunden, davon getragen.

Als wesentlichste Zeichen eines Erwachens von Geschöpfen, welche die vorgenannten allgemeinen Zeichen der Anlage eines wachen Seelenlebens darbieten, können wir hienach ansehen, nicht, daß sie thierische Augen und Augenlider öffnen, denn das sind specielle Formen des Erwachens, sondern daß sie einen Zustand, in dem sie von dem Verkehr mit den äußern Sinnesreizen und mit andern Geschöpfen abgeschlossen waren, und die Organe dazu entweder erst bildeten oder die erschöpfte Kraft erneuerten, verlassen, und unter Durchbruch irgend welcher Hüllen oder Oeffnung irgend welchen Verschlusses mit den Sinnesreizen des Lebens in Beziehung, und in den allgemeinen Lebensverkehr eintreten. Die Pflanze aber zeigt diese wesentlichsten Zeichen des Erwachens nicht blos einmal und in einer Weise, sondern sogar zweimal und in doppelter Weise, einmal und ein- für allemal im Durchbruche der Saamenhülle und Hervorkeimen aus der Erde, zweitens in wiederholter Oeffnung der Knospen.

Zweimal; aber ist das nicht zu viel; so wird es wohl

kein eigentliches Erwachen bedeuten. — Man muß auf jeden Einwand gefaßt sein.

Aber auch die Thiere sehen wir zweimal, nur in andrer Form, einmal aus dem embryonischen Zustande, nachher wiederholt aus dem Schlafe erwachen; blos mit dem Unterschiede, daß das Thier immer dieselben, die Pflanze immer neue, für den Lichtreiz empfängliche, Augen aufschlägt.

Dies ist ein formeller Unterschied, welcher sich dem allgemeinern Unterschiede der Pflanze vom Thier unterordnet, daß die Pflanze überhaupt die spätern Entwickelungsformen ihres Baues und Lebens dem Fortbestande der frühern extensiv erweiternd und steigernd zufügt, indeß das Thier die frühern Formen in die spätern durch innerliche Fortbildung aufhebt, mit denselben vertauscht. Daher verdickt sich der Stamm oder Stengel der Pflanze immer mehr, treibt immer mehr Zweige, und die Blätter verwandeln sich nicht in die Blüte, sondern diese tritt über ihnen empor, indeß die Raupe sich in die Puppe, die Puppe in den Schmetterling verwandelt. Dieser Unterschied betrifft aber kein für das Dasein des Seelenlebens wesentliches Merkmal, indeß er geeignet sein kann, einer verschiedenen Form desselben zum Ausdruck und zur Unterlage zu dienen. Ich komme darauf später.

Die angeführten Zeichen des Erwachens bei der Pflanze würden freilich wenig bedeuten, wenn sie abstract für sich, statt im Zusammenhange und Gefolge der allgemeinen Zeichen der Seelenanlage vorkämen. Wir können viel Kapseln öffnen, viel Geschlossenes entfalten, ohne daß damit eine Seele erwacht. Nun aber gipfeln sich die vorher erörterten allgemeinen Zeichen der Seelenanlage im Laufe der Entwicklung des Keimes, der Pflanze, nur darin. Wenn wir des Morgens den Laden eines Hauses öffnen, eine künstliche Blumenknospe entfalten, so sind die allge-

meinen Zeichen der Seelenanlage beim Hause, der künstlichen Knospe, nicht eben so vorausgegangen und noch mitgehend, wie bei der erwachenden Pflanze. Das macht den Unterschied eines hohlen tauben und eines vollen Symbols der erwachenden Seele, d. h. eines solchen, welches die erwachende Seele, die es spiegelt, zugleich trägt.

Dieser Gesichtspunkt wird uns ferner wichtig werden. Für alle einzelnen Eigenschaften und Verhältnisse der unsichtbaren Seele lassen sich versinnlichende Symbole finden, welche sie im Sichtlichen spiegeln. Die Natur, die Kunst, die Mathematik, ja, was bietet nicht solche dar? Sind es volle oder leere Symbole? Es wird sich immer fragen, ob sie mit der betreffenden Eigenschaft zugleich die andern Eigenschaften spiegeln, die zur allgemeinen Charakteristik des Seelendaseins und Seelenlebens gehören. Das mathematische Symbol eines Kreises ist sehr gut geeignet, uns manche wichtige Verhältnisse der Seele zu spiegeln, den Einschluß des eigenen Inhalts, den Ausschluß des Inhalts anderer Seelen, die einheitliche Verknüpfung des gesammten Inhalts, die Doppelrichtung von Innen nach Außen und von Außen nach Innen (in der Doppelrichtung, in der sich die Radien verfolgen lassen) u. s. w.; aber nichts regt sich in dem Kreise, nichts ändert sich, er wirkt nichts, entwickelt nichts, hat keine Periodicität; er ist ein hohles Symbol. Mit dem menschlichen, thierischen und Pflanzenkörper ist das Alles anders; sie thun alles Wesentliche, was das Leben einer Seele charakterisirt, jeder nur in seiner Weise mit, und thun hierunter auch ihr Erwachen mit; sie sind volle Symbole; außerdem vermöchten wir keinen Körper auf unserer Erde aufzuweisen, auf welchen die Charaktere eines vollen Symbols paßten; und diese Bestimmtheit, mit der die Pflanze nach einem durchaus rationalen Princip den vollen Sym-

bolen zufällt, unter eben so bestimmtem Ausschluß aller übrigen irdischen Körper dadurch, will etwas sagen.

Haben die Materialisten oder Idealisten ein triftigeres Princip, die vollen Symbole von den leeren zu unterscheiden? Haben sie aber überhaupt wohl eins? Und gilt es nicht doch eins zu haben, wenn man nur einen Schritt in der Seelenfrage thun oder eine Ansicht darüber beurtheilen will? Bei den Materialisten kann ich unter allen Reden von Kraft und Stoff kein andres finden, als überall da ein leeres Symbol zu sehen, wo kein Gehirn, Nervensystem oder etwas Aehnliches ist. Und die Idealisten haben ein solches, auch nur ihnen selbst genügendes, so wenig, daß sie, wie wir gesehen, wenn es einmal gilt, aus der Unbestimmtheit ihrer Begriffe herauszugehen, sogar das der Materialisten von diesen ihren Feinden borgen; und dieses ist, wie gezeigt, das einfache Princip eines Fehlschlusses.

Die Zeichen des Ueberganges der Pflanze in ein waches Leben setzen sich dann weiter fort in die wesentlichen Zeichen des wachen Lebens selbst, wodurch sich die Pflanze nicht minder als das wache Thier vom Schlafenden und Embryo unterscheidet.

1) Die ganze Lebenseinrichtung und Lebensstellung der wachsenden und blühenden Pflanze ist zweckmäßig auf die Aufnahme derselben Reize, die auch beim Thiere durch Anregung von Empfindung den wachen Zustand unterhalten, berechnet, auch tritt es in eben so lebendigen Verkehr damit, wogegen die ganze Einrichtung und Lebensstellung des Schlafenden und Embryo eben so zweckmäßig auf den Abschluß von den Reizen, die Empfindung erwecken können, berechnet ist.

2) Die Pflanze tritt mit dem Durchbruche der Hüllen nicht nur in dasselbe Reich wachen Lebens, in dem sich auch

die andern wachen Geschöpfe der Erde finden, sondern auch in lebendigen Verkehr damit, wogegen der Schlafende und Embryo von allem Verkehr mit andern wachen Geschöpfen so viel wie möglich abgeschlossen ist. Namentlich treten Blume und Insect als gleichwiegende Factoren eines lebendigen Wechselverhältnisses auf, zu dem es keine Analogie im Verhältniß eines wachen und schlafenden Wesens giebt.

3) Die Pflanze strebt nicht minder als das Thier, sogar auch wie dieses mit Umgehung und Besiegung von Hindernissen, die günstigsten äußern Lebens- und Reizbedingungen je nach dem Wechsel der Umstände in abgeänderter Weise durch ein nach Außen gerichtetes Treiben an, und flieht die ungünstigen, mit dem blos formellen Unterschiede zwischen Beiden, daß das nicht angewachsene Thier nach allen Seiten läuft und mit den ein- für allemal gebildeten Gliedern nach allen Seiten langt, wo es etwas für dasselbe zu erlangen giebt, die ein- für allemal angewachsene Pflanze mit der dafür unbeschränkt freigelassenen Triebkraft sich nach allen Seiten verlängert und neue Glieder nach allen Richtungen treibt, wo es etwas für sie zu erlangen giebt; das Thier durch Locomotion, die Pflanze durch Eingehen der Triebe sich von den ungünstigen Stellen zurückzieht. Wogegen der in einer Hülle ganz abgeschlossene und möglichst eng zusammengefaltete Embryo weder vom Einen noch Andern etwas Analoges, sondern nur eine gleichförmige, bis zu einer festgesteckten Grenze fortschreitende, Entwickelung innerhalb dieser Hülle zeigt. Nicht minder bietet der Schlafende die entgegengesetzten Verhältnisse der obigen dar.

4) Die Pflanze theilt mit dem Thiere den geschlechtlichen Proceß, in welchem das Thier sich am meisten vom Schlafe und embryonischen Zustande entfernt, und die stärksten Empfindungen und psychischen Triebe kund giebt.

Kein Embryo ist fortpflanzungsfähig. Auch unterliegt die Pflanze dabei vielfach ähnlichen besondern Verhältnissen der Verschiebung und nachherigen Erreichung des Zweckes, wie sie bei Thieren mit einem Spiel verschobener und endlich erreichter Befriedigung von Bedürfnißgefühlen in Beziehung stehen. (Nanna S. 227.)

5) Die Pflanze zeigt, nach dem Durchbruche der Saamenhüllen, in der Wurzel mit ihren Verzweigungen einerseits, und dem Stengel mit seinen Verzweigungen, Blättern und Blüten anderseits einen mit dem Thiere parallelen Gegensatz solcher Organe, welche in die dunkle Tiefe versenkt, von den äußern Lebensreizen abgeschlossen, nur der Ernährung dienen, und solcher, welche in das Reich des Lichtes und der Luft getaucht, zum Verkehr mit den Sinnesreizen bestimmt, beim Thiere zugleich die Bestimmung haben, aus diesem Verkehr Empfindung für dasselbe zu schöpfen, wogegen beim Embryo und Schlafenden ein möglichst gleichförmiger Abschluß aller Organe von den Sinnesreizen stattfindet.

Indeß aber die Pflanze nach dem Durchbruche der Saamenhüllen und Aufbruche der Knospen sich so ganz analog dem wachen Thiere zeigt, zeigt sie sich vorher eben so analog dem Schlafenden und Embryo.

Ueberblickt man die Gesammtheit dieser Verhältnisse, so scheint es in der That schwer zu sagen, worauf der allwärts wiederkehrende, immer von Neuem gegen die Empfindung der Pflanzen gewandte, Vergleich des ganzen Pflanzenlebens mit einem Schlafleben oder embryonischen Leben fußt, nachdem die Pflanze nicht nur die charakteristischsten Zeichen des Verlassens eines solchen Zustandes, sondern auch die ganz entgegengesetzten Zeichen desselben danach, eben so wie vorher die ganz analogen, darbietet.

Anstatt daß Pflanzenleben und Thierleben sich wie

embryonisches Leben und Leben nach der Geburt, Schlafleben und waches Leben ergänzten, wozu gehörte, daß das eine als die Vorstufe des andern oder als ein Wechselzustand mit dem andern in demselben Geschöpfe erschiene, was nicht der Fall, gehen sich vielmehr Pflanze und Thier in beiden Zuständen parallel, indeß sie sich in der Weise, wie sie ihr waches Leben führen, ergänzen, welcher Gesichtspunct im folgenden Argumente zur Sprache und Geltung gebracht wird.

Zwar mag man aus gewissem Gesichtspuncte immer sagen können: die Pflanze schläft in Verhältniß zum Thier und Menschen gehalten; denn alles höhere Seelenleben schläft in ihr, oder vielmehr alle Zeichen eines höheren Seelenlebens fehlen; aber ein niederes Seelenleben, aufgehend in Empfindung und empfundenem Triebe, kann, wie bemerkt, so intensiv sein als ein höheres. Und man verwechselt untriftig die Zeichen des Schlafs eines höhern Seelenlebens mit den Zeichen des Schlafs des Seelenlebens überhaupt.

Unstreitig freilich, wo der Begriff der seelenleeren Pflanze einmal fest steht, wo man sein Schema von der Natur nach dieser Voraussetzung fertigt, ohne die Natur um die Richtigkeit der Voraussetzung zu befragen, da werden auch alle Zeichen der Anlage, des Erwachens und des Wachseins der Seele, welche die Pflanzen mit den Thieren und den Menschen selbst theilen, nur als hohle Nachäffung oder leere Vorbedeutung dessen, was im andern Reiche statt hat, gelten. Wenn man sich aber unbefangen fragt, was diese Zeichen hohler und leerer macht, als die entsprechenden bei Thier und Menschen, so findet man eben nichts, als die Hohlheit und Leerheit der Voraussetzung.

Nach all' dem kann ich nicht zugeben, was man ge-

sagt,*) daß es immer willkührlich bleiben werde, welche Erscheinungen ich als wesentlich zur Beseelung rechnen wolle, daß die wesentlichen Zeichen derselben sich durch keine empirische Abstraction entdecken lassen, die nur aus empirischer Abstraction stammende Analogie von Mensch und Thier zu andern Wesen hienach zu nichts Haltbarem führen könne. Nur so weit geb' ich's zu, als eben keine Vernunft in der empirischen Abstraction. Noch weniger aber geb' ich zu, daß die Vernunft ohne empirische Abstraction in dieser Frage mit allen Vorbegriffen über „das Wesen des Beseeltseins", die „bewegende Energie der organischen Einheit" u. s. w., die man philosophischerseits in meiner Behandlung der Frage vermißt hat,**) irgend etwas auszurichten vermag. Ich halte die angeführten, aus der Empirie nach einem vernünftigen Gesichtspunct abstrahirten Zeichen, die von solchen unbestimmten schwankenden Begriffen gänzlich abstrahiren, für die sichersten, die man bis jetzt haben kann, an die man sich also halten muß, so lange, bis man vielleicht einmal noch exactere Gesichtspuncte dafür aufzustellen weiß.

Denn in der That, ich gebe sie ja selbst nicht für exact aus. Die Gruppe derselben ist nicht mit so strenger Bestimmtheit festzustellen, der Kreis derselben nicht so scharf zu begrenzen, und namentlich der Schluß danach nicht durch directe Erfahrung so zu bewähren, wie die exacte Wissenschaft zu fodern hätte; doch liegt im Nexus jener Zeichen bei aller Anerkennung, daß ihnen dies Alles nicht oder nicht in vollem Grade zusteht, mehr davon, als in Allem, was eine aprioristische Philosophie einerseits und empirische Physiologie anderseits dafür geboten hat. Dabei

*) Hall. Lit. Zeit. 1849. S. 637.

**) Ebendas. S. 636. 637.

vergesse man nicht, daß dies Argument erst eins von sechsen ist.

Fast in jeder Beurtheilung meiner Lehre von der Seelenfrage hab' ich den Vorwurf hören müssen, ich fuße nur oder fast nur auf Analogieen, indeß die folgenden Argumente zwar immer das der Analogie im Rückhalt behalten, und selbst wohl Analogieen zur Unterstützung mit zuziehen, weil ohne sie in der Seelenfrage überhaupt nichts auszurichten, ja gar kein Boden zu gewinnen ist, keinesweges aber den Hauptgesichtspunkt durch sie stellen, der sogar in den beiden folgenden Argumenten vielmehr durch den Gesichtspunkt der Verschiedenheit der Pflanzen von den Thieren gestellt wird.

Und worauf fußen die Gegner selbst anders als auf Analogieen, wenn sie ihre Nebenmenschen und die Thiere für beseelt halten, und worauf anders, wenn sie die Pflanzen nicht für beseelt halten? Sind es keine Analogieen: die Thiere brauchen Nerven zur Empfindung, also alle Geschöpfe. Sollte ein Polyp ohne Nerven empfinden können, so müssen alle ohne Nerven empfindenden Geschöpfe wie Polypen construirt sein. Die Pflanze ist wie ein Embryo mit der Mutter verwachsen, und gleicht sonst dem Embryo (obwohl sie vielmehr dem Gegentheil davon gleicht), wird ihm also auch in der Empfindungslosigkeit gleichen. Wohl oder übel, die Gegner müssen, um meine Analogieen zu widerlegen, selbst zu Analogieen greifen. Die Seelenfrage hat nun einmal kein andres Fundament. Nun aber scheint es mir, meine Verwendung der Analogie in dieser Frage ist etwas vorsichtiger, umsichtiger und feiner, als die der Gegner, hat mehr ihr leitendes Princip und hält mehr den allgemeinen Gesichtspunct fest, auf den es ankommt. Bei aller Bescheidenheit, es kommt mir so vor.

Die Gegner erwiedern unstreitig: uns dient die Analogie blos zur Erläuterung und Unterstützung einer allgemeinen Ansicht, die wir aus allgemeinern Gründen von der Seelenlosigkeit der Pflanze gefaßt haben. — Ich habe nichts dagegen, wenn sie nur auch wirklich dazu diente. Wofern aber die Gegner meinen Analogieen keine triftigern Analogieen entgegen zu stellen haben, als die angeführten, — und in der That kaum kann ich mich entsinnen, auch nur andern, jenen aber immer von Neuem begegnet zu sein, so arm ist die Negation der Pflanzenseele — so charakterisirt sich damit hinreichend die Triftigkeit der allgemeinen Ansicht selbst, zu deren Erläuterung und Unterstützung sie bestimmt sind.

Resumiren wir endlich das Argument: Die Pflanze theilt mit dem Menschen und Thiere den einheitlichen individuellen Organisations- und Lebensplan, welchen wir Grund haben, als Ausdruck und Träger des einheitlichen individuellen Seelenplanes und Seelenlebens bei Mensch und Thier selbst zu betrachten, sofern die Verhältnisse des Leibes darin nur die wesentlichsten Verhältnisse der Seele widerspiegeln und mit der Seele da sind und vergehen, welche jedoch mit Rücksicht auf das, was wir beim Embryo und schlafenden Menschen finden, für sich noch Zweifel lassen könnten, ob nicht vielmehr blos eine Vorbedingung, Mitbedingung, Anlage wachen Seelenlebens, als ein wirklich waches Seelenleben damit gesetzt sei. Sie theilt aber nun weiter mit dem Menschen und Thiere auch solche Zeichen, an welche sich bei diesen das Erwachen des Seelenlebens knüpft; sie theilt endlich mit ihnen auch solche, an welche sich bei ihnen das Wachsein des Seelenlebens selbst knüpft, indem die Abänderungen, welche in dieser Beziehung von dem Thiere zur Pflanze bestehen, nur die

Form, nicht das Wesentliche des Ausdrucks des Seelenlebens betreffen.

Formel des Arguments der Analogie.*) Wenn dem sichtbaren A zugestandenermaßen ein unsichtbares a beiwohnt, so dürfen wir schließen, daß auch dem sichtbaren B ein unsichtbares b beiwohnt, wenn B dem A in der Gesammtheit der wesentlichen Puncte gleicht, worin das sichtbare A dem unsichtbaren a selbst gleicht, und die es mit dem a zugleich hat und verliert. Das pflanzliche B aber gleicht dem thierischen A nicht nur im ganzen Zusammenhange wesentlicher Puncte, die das Dasein des a im Allgemeinen, sondern auch, die das Erwachen und Wachsein des a insbesondere spiegeln und tragen, wonach zu schließen, daß dem pflanzlichen B nicht minder ein erwachendes und waches b zukommt. Kurz, sofern A, a, B im angegebenen Verhältnisse ihrem Dasein nach gegeben sind, folgt das dem B zugehörige Dasein von b daraus durch Schluß.

Da wir im Folgenden der Erläuterung öfters durch schematisch-symbolische Darstellungen zu Hülfe kommen werden, so halt' ich es für nützlich, einige allgemeine Bemerkungen darüber einzuschalten.

Ich unterscheide Schema und Symbol in sofern, als Schema eine abkürzende oder veranschaulichende Darstellung gegebener Hauptverhältnisse im Gebiete des Körperlichen ist, um deren Auffassung zu erleichtern (indem man z. B. die Stellung des Menschen durch eine verticale, die des Thieres durch eine horizontale Linie darstellt), ohne Rücksicht, ob etwas Geistiges dadurch gespiegelt wird,

*) Man erinnere sich bei dieser und den künftigen Formeln an das, was S. 47. über die Bedeutung der großen und kleinen Buchstaben gesagt ist.

Symbol aber eine räumliche, körperliche oder überhaupt versinnlichende Darstellung, insofern sie etwas Geistiges spiegelt (z. B. der Kreis im obigen Sinne, S. 56.), ohne Rücksicht, ob sie solches auch trägt. Es kann aber das Schema gegebener Hauptverhältnisse eines organischen Körpers unter Umständen geeignet sein, zugleich als Symbol für zugehörige Hauptverhältnisse seiner Seele zu dienen, sofern es nämlich solche zugleich spiegelt, und ein Symbol kann Geistiges tragen oder nicht tragen, wonach ich es ein volles oder ein leeres Symbol nenne. Es liegt in der Natur der Sache, daß Schemate nur leere Symbole sein können, welche das Geistige nicht tragen, was sie spiegeln, aber dabei oft brauchbar, das Verständniß der vollen Symbole durch veranschaulichende Herausstellung der Hauptverhältnisse ihres geistigen Gehalts zu erleichtern.

Man kann allen Gebrauch von Schematen und Symbolen Spielerei nennen, und wird auch sicher eine Spielerei daraus machen, wenn man den ernsthaften Gesichtspunct, der unterliegt, nicht gefaßt hat, und ihn nicht klar und ernsthaft im Auge behält. Der Nutzen einer gut treffenden schematischen Darstellung körperlicher Verhältnisse ist aber in der Naturwissenschaft schon anerkannt. Was die symbolische Darstellung geistiger Verhältnisse anlangt, so findet sie in der Naturwissenschaft natürlich nicht Platz, weil diese ihrem Begriffe nach nicht mit Darstellung geistiger Verhältnisse zu thun hat; ist aber, methodisch angewendet, nur eine Uebertragung der, in der Naturwissenschaft längst mit Vortheil für Anschaulichkeit und Uebersichtlichkeit angewandten sogenannten graphischen Methode für Darstellung von Zeit- und Kraftverhältnissen auf die von geistigen Verhältnissen, eine Uebertragung, deren Möglichkeit an dem Gesichtspuncte des vorigen Argumentes hängt, wonach das unsichtliche geistige Reich

seine wesentlichsten Verhältnisse mit dem sichtlichen theilt, die dann zur Abbildung, Symbolisirung derselben dienen können. Ohnehin geht es nirgends ohne Bilder und Vergleiche bei Darstellung geistiger Verhältnisse, nur gewöhnlich ohne die Methode, ab; alle Ausdrücke für die Bezeichnung geistiger Verhältnisse sind sogar von selbst symbolisch, man kann sich dem nicht entziehen, auch wenn man will, nur daß die zusammenhängende Darstellung geistiger Verhältnisse durch zusammenhängende Symbole nicht nothwendig ist, vielmehr in der directen Darstellung durch zerstreute Symbole ersetzt wird und ersetzt werden kann. Auch bleibt wahr, was eben so bei den graphischen Darstellungen der exacten Wissenschaft gilt, man kann mit der zusammenhängenden symbolischen Darstellung nichts beweisen, was nicht ohne sie beweisbar ist. Und so soll auch mit aller Schematik und Symbolik, von der wir folgends Gebrauch machen werden, nichts weiter bewiesen sein, als was die directen Betrachtungen beweisen, zu deren veranschaulichender Erläuterung sie bestimmt sind, und wozu sie doch oft gute Dienste leisten können.

Im Uebrigen wird jedem Unbefangenen einleuchten, wie sehr der Umstand selbst, daß wir nothwendig bei Darstellung von Verhältnissen im unsichtlichen geistigen Gebiete an die Analogie derselben mit Verhältnissen im Gebiete des Sichtlichen gewiesen sind, beitragen muß, das Gewicht unseres Argumentes der Analogie zu verstärken, sofern es uns in der Erkenntniß des Geistigen nur eben auf Dasselbe weist, worauf wir schon bei der Darstellung desselben gewiesen sind.

2. Argument der Ergänzung.

Indeß das Argument der Aehnlichkeit sich auf die Aehnlichkeit der Pflanzen mit den Menschen und Thieren

in solchen Puncten stützt, in welchen der wesentliche äußere Ausdruck des Seelendaseins überhaupt gesucht werden darf, stützt sich das Argument der Ergänzuug auf solche Puncte gegensätzlicher Verschiedenheit zwischen Beiden, in welchen nach dem gleichen Princip der äußere Ausdruck einer gegenseitigen Ergänzung ihres Seelendaseins gesucht werden kann, Puncte, welche, indem sie von einer Seite die Forderung der Pflanzenseele stellen, zugleich einen Schluß auf ihre die Thierseele ergänzende Beschaffenheit gestatten.

Sichtlich liegen folgende Gegensatzverhältnisse zwischen Thier und Pflanze vor.

1) Beim Menschen und Thiere überwiegt verhältnißmäßig die Spontaneität, bei den Pflanzen die Receptivität, sofern Menschen und Thiere in die Außenwelt hinein handeln, deren Verhältnisse abändern, beherrschen, dagegen durch die bekleidete, behaarte, befiederte, beschuppte, verkalkte, verhältnißmäßig zum Inhalt wenig ausgedehnte Oberfläche im Allgemeinen den äußern Stoffen und Reizen weniger und seltner Zugang gestatten, wogegen die Pflanze, vielmehr zum Leiden, Aufnehmen, als Handeln bestimmt, in ihrem stillen Stande und ihrer Nacktheit, mit ihrer in Verhältniß zum Inhalt sehr ausgedehnten Oberfläche, den viel verzweigten Wurzeln, den flachen tellerförmigen Blättern und den offenen kelchartigen Blüten sich um so geeigneter zur Aufnahme der Stoffe und Reize der Außenwelt zeigt und in ihren Lebensvorgängen den Einflüssen derselben unmittelbar folgt.

2) Der Organismus entfaltet sich, wirkt sich, arbeitet sich beim Menschen und Thiere verhältnißmäßig mehr in der Richtung nach Innen, bei der Pflanze mehr in der Richtung nach Außen aus. Man kann sagen, beim Thiere ist alles Mögliche gethan, es von der Außenwelt abzuschließen, bis auf die Zugänge, welche nöthig waren, die

zur innern Verarbeitung nothwendigen Lebensstoffe und Lebensreize zuzuführen, indeß umgekehrt bei der Pflanze so zu sagen Alles gethan ist, sie gegen die Außenwelt auszubreiten, aufzuschließen, bis auf so viel Inhalt, als nöthig war, der lebensthätigen Oberfläche Halt, Bestand, Gestalt zu geben. Beim Thiere sind Muskeln, Nerven, Herz und Hirn im Innern die Hauptsache, Hauptsitz und Centrum des Lebens, die Haut oft nur ein Sack oder gar nur eine feste Kapsel, das Thier darein zu fassen; bei der Pflanze dient das Innere in der Hauptsache nur, die in der Berührungsfläche mit der Außenwelt aufgehende eigentliche Pflanze auszustopfen, stirbt ab, verholzt, verfault, je mehr es in das Innere tritt, fehlt oft in hohlen Bäumen, röhrenförmigen Schaften, und das Leben der Pflanze besteht vornehmlich nur im ausgedehntesten Schöpfen der Lebensstoffe und Lebensreize mit der Außenfläche aus der Außenwelt und Verarbeitung im fortwährenden directesten Verkehr damit.

3) Die Fortentwicklung des Menschen und Thieres ist, wie schon früher bemerkt, — indem der vorige Gegensatz sich vom Räumlichen auf das Zeitliche überträgt — mehr eine intensive der Art, daß die frühern Zustände in die spätern aufgehoben werden, indeß die Pflanze sich mehr extensiv durch äußeres Wachsthum unter Forterhaltung früherer Entwicklungszustände fortentwickelt.

Der Kreis des Thieres treibt Aeste, Zweige, Blätter nach Innen, die sich immer mehr und feiner verästeln und verzweigen, immer mehr verschränken, durch und in einander wachsen, ja sich wechselseits durchwachsen, und dadurch den Kreis innerlich, intensiv, immer mehr organisiren, die innere Gliederung und Fügung dadurch ändern, indeß er nach Außen sich nur wenig und nur eine

Zeitlang dehnt, wogegen der Kreis der Pflanze Aeste, Zweige, Blätter nach Außen treibt, die sich ebenfalls immer mehr und feiner verästeln und verzweigen, immer mehr verschränken, aber nicht zusammenwachsen und einander nicht durchwachsen, weil sie immer Platz zum Nebeneinander behalten, sich also nur zu einander fügen, und dadurch ihren Umkreis erweitern, indem zugleich der Kreis, von dem aus sie wachsen, continuirlich sich in einen größern Umfang dehnt.

Pflanze und Thier bieten so zu sagen das Verhältniß zweier Curven dar, in deren übrigens gleichen Gleichungen nur das Vorzeichen des Hauptgliedes das entgegengesetzte ist, und die dadurch doch in allen Hauptverhältnissen in Gegensatz treten.

4) Indeß die Pflanze in Bau, Leben, Entwicklung dem Aeußern unmittelbar mehr zugewandt erscheint, als das Thier, reicht doch der Kreis und Spielraum der Beziehungen zur Außenwelt beim Thiere durch die ihm gestatteten Bewegungen und ins Weite reichenden Sinne weiter als bei der Pflanze, wird aber immer auf einmal nur nach einzelnen Richtungen von ihm durchlaufen und durchmessen, indeß der engere der Pflanze vollständiger von ihr erschöpft wird, indem er ganz von ihr durchwurzelt und durchwachsen wird.

So durchgreifend und entschieden aber der Gegensatz zwischen Thier und Pflanze ist, hat man doch im Auge zu behalten:

1) Daß er ein bloßer Richtungsgegensatz, also nicht mit einem quantitativen Gegensatze größerer und geringerer Lebendigkeit zu verwechseln ist. Das Leben arbeitet in der Pflanze so gut, ja, wenn der Saft in der Blüte kocht, wohl intensiver als im Thiere, so lange keine Leidenschaft dasselbe treibt, obwohl es sein mag, daß die Intensität

des Lebens sich in der Pflanze doch überhaupt nicht so hoch als in dem Thier zu steigern vermag, und im Ganzen durch die größere Ausbreitung desselben vertreten wird.*)

2) Daß der Gegensatz die Gemeinsamkeit jener Organisations- und Lebensverhältnisse zwischen Thier und Pflanze, welche nach dem vorigen Argumente den allgemeinsten Ausdruck des Seelendaseins überhaupt gewähren, in keiner Weise beeinträchtigt, vielmehr nur eine sehr durchgreifend und entschieden gegensätzliche Ausprägung derselben selbst darstellt, an welche also auch nach dem aufgestellten Princip nur ein Gegensatz in der Ausprägung der Art der Beseelung, nicht aber der Gegensatz von Beseelung und Nichtbeseelung geknüpft werden darf.

3) Daß er doch keinen absoluten Gegensatz zwischen Thier und Pflanze begründet, sondern nur einen weiter auseinander gehaltenen relativen Gegensatz von demselben Charakter, als wir vielfach schon innnerhalb des Thier-

---

*) Aus dem Gesichtspuncte der in meiner Psychophysik vorgetragenen Lehre könnte man dies so deuten wollen, daß die lebendige Kraft der psychophysischen Thätigkeit durch ihre große Vertheilung in den Pflanzen unter die Schwelle sinke, und also keine Empfindung in ihr zu Stande kommen könne. Aber nichts berechtigt zu dieser Auffassung. In derselben Lehre liegt vielmehr begründet, daß durch eine gewisse Vertheilung der psychophysischen Thätigkeit bei kleinerer Intensität eine größere Summe psychischer Thätigkeit erzeugt wird, als durch irgendwelche größere oder kleinere Concentration; und so könnte, allgemein gesprochen, die Pflanze durch die Vertheilung der psychophysischen Thätigkeit eben sowohl im Vortheil als Nachtheil bezüglich der Quantität der psychischen Leistung gegen das Thier stehen. Wirklich ist vielleicht durchschnittlich die Summe psychischer Thätigkeit größer bei den Pflanzen, die Intensität größer bei den Thieren. Doch lege ich auf diesen Gedanken kein Gewicht, und halte zugestandenermaßen die Psychophysik überhaupt noch nicht für reif, hierher gehörige Fragen zu beantworten.

und Menschenreiches mit psychischer Bedeutung ausgesprochen finden, sowohl zwischen verschiedenen Geschöpfen, als zwischen verschiedenen Seiten der Organisation und des Lebens desselben Geschöpfes, was die psychische Deutung jener Verschiedenheiten zwischen Thier und Pflanze erleichtert, unterstützt und controlirt.

In der That fällt ein Gegensatz relativ überwiegender Spontaneität und Receptivität, mehr intensiver und extensiver Entwicklung u. s. w. nicht minder in das Menschen- und Thierreich auf verschiedene Theile oder Seiten desselben, als in das organische Reich auf die beiden Haupttheile desselben, nur daß er dort mehr untergeordnete Verhältnisse betrifft, indeß er den Hauptunterschied zwischen Thier und Pflanze begründet. Um es am Schema zu erläutern: in der Gleichung für die Curven des Menschen und Thieres kommt zwischen einzelnen untergeordneten Gliedern der Gleichung derselbe Gegensatz der Vorzeichen vor, welcher zwischen den Hauptgliedern der Curven der Pflanze und des Thieres besteht.

So können wir einen Gegensatz von ähnlichem Charakter, als sich zwischen Thier und Pflanze sichtlich findet, zwischen beiden Geschlechtern im Thier- und Menschenreiche wiederfinden. Fassen wir einmal, zunächst ohne Rücksicht auf irgendwelche Folgerungen, einige Hauptgleichungspuncte in dieser Hinsicht in das Auge.

Der Haushalt des Menschen besteht eben so nur durch das sich ergänzende Zusammenwirken seiner beiden, nach allgemeinsten Beziehungen sich ähnlichen, nach besondern Beziehungen gegensätzlich verschiedenen Factoren, der beiden Geschlechter, wie der Haushalt des ganzen organischen Reiches durch das seiner beiden Factoren, des Thieres und der Pflanze. Dabei ist dem Manne wie dem

Thiere in jeder Hinsicht die Rolle der größern Spontaneität, dem Weibe wie der Pflanze die der größern Receptivität, ersterem die allgemeinere Lebensaufgabe, der weitere Wirkungskreis, letzterem die beschränktere Lebensaufgabe, der engere Wirkungskreis zuertheilt, indem der Mann, das Thier nach Außen handelt, schafft, zerstört, ins Weite schweift; das Weib, die Pflanze vielmehr zum Dulden und stillen Wirken im engsten Kreise bestimmt, an die Scholle gebunden bleibt, und statt zu zerstören nur den Boden festigt, in dem sie wurzelt. Die Bedeutung des Mannes, Thieres ruht verhältnißmäßig mehr auf dem Innern als die des Weibes, der Pflanze, bei denen hingegen die Schönheit der äußern Darstellung verhältnißmäßig mehr Bedeutung gewinnt.*) Die vegetativen Functionen sind

---

*) „Während die Pflanze sich selbst gleichsam zur Schau trägt oder durch eine offene Verhüllung ihrer Organe den Blick anlockt, daß er mit Befriedigung und Wohlgefallen auf dem harmonischen Wechsel schöner Linien und Flächen ruht, verschließt das Thier die Werkzeuge, an welche die verschiedenen Aeußerungen des Lebens gebunden sind, nach Innen. Die Gestalt ist, wie es scheint, das Untergeordnete, nur im Dienst der innern Vorgänge, nicht das alleinige Resultat derselben. Und wenn wir im Allgemeinen die ganze Mannichfaltigkeit der Pflanzenformen als plastisch schön betrachten können, so müssen wir wohl von den Thiergestalten sagen, sie seien zweckmäßig. Daher kann auch eine nicht streng wissenschaftliche Beschäftigung mit den äußeren Erscheinungen der Pflanzenwelt fesseln, weil das ästhetische Gefühl dabei in hohem Grade seine Rechnung findet, kaum aber vermögen die bloßen Thierformen länger unser tieferes Interesse in Anspruch zu nehmen, wenn sie nicht in ihrer unzertrennlichen Beziehung zum innern Organismus aufgefaßt werden.“ (O. Schmidt vergl. Anatomie. 1855). Man sieht, wie der Verfasser in Uebereinstimmung mit dem Obigen die Pflanze geradezu als das schöne Geschlecht im Reiche des Organischen betrachtet und hinsichtlich der Bedeutung des Thieres auf das Innere verweist.

beim Manne, Thiere verhältnißmäßig weniger entwickelt, als beim Weibe, der Pflanze, und indeß sich bei ersteren das Wachsthum endlich abschließt, ist das Weib, die Pflanze bestimmt, immer neue Sprossen (Kinder, Knospen) aus sich hervorzutreiben. Die Lebensaufgabe des Weibes, der Pflanze ist hauptsächlich in die Zweckerfüllung für den Mann, das Thier, in die Reifmachung, Ernährung und Pflege der Nachkommenschaft gelegt, die sich nur beim Weibe unendlich mehr veredelt, als beim Thiere, indeß für den Mann, das Thier das Geschlechtliche und was sich daran knüpft, überhaupt nur eine untergeordnete Aufgabe bildet. Insect und Blume treten geradezu in einem analogen Wechselverhältnisse auf, als Männchen und Weibchen, indem die wartende Blume, selbst einem stillsitzenden Schmetterlinge nicht unähnlich,*) vom geflügelten Insect aufgesucht wird, dessen Hülfe beim Befruchtungsprocesse erfährt, demselben dafür süße Kost giebt, und dessen Kind, die Raupe und Larve, nährt und wiegt.

Ich denke, dies zusammengefaßt wird es rechtfertigen, wenn ich sagte, daß zwischen Thier und Pflanze ein Gegensatz von ähnlichem Charakter als zwischen beiden Geschlechtern besteht. Nur daß die gegensätzlich bestimmten Factoren, Thier und Pflanze, in jeder Hinsicht weiter auseinander weichen als Mann und Weib. Die Pflanze ist verhältnißmäßig noch viel receptiver in Verhältniß zum Thiere als das Weib zum Manne, in einen viel engern, festern Lebenskreis gebannt, sitzt noch viel stiller, u. s. w., ohne mit all' dem unlebendiger zu sein.

Nachdem nun aber Mann und Weib auf sonst gemeinsamer Lebensbasis sich nicht blos körperlich, sondern

*) Manche, wie die sogenannten Schmetterlingsblumen, und viele Orchideen gleichen sogar fast täuschend Schmetterlingen.

auch geistig als Glieder eines Gegensatzes ergänzen, das receptive Weib vorwiegend empfindet und fühlt, indeß der Mann vorwiegend will und handelt, so ist nicht abzusehen, warum bei Thier und Pflanze der nur weitere Gegensatz von gleichem Charakter einseitig im Körperlichen ruhen sollte; der psychische Gegensatz wird vielmehr nur wie der physische weiter zwischen Thier und Pflanze als zwischen beiden Geschlechtern aus einander gehalten sein. Wir werden der männlicheren Thierseele eine weiblichere Pflanzenseele gegenüber gestellt halten dürfen, nur daß die Thierseele in Verhältniß zur Pflanzenseele noch viel männlicher und die Pflanzenseele umgekehrt verhältnißmäßig viel weiblicher sein wird, als die des Mannes und Weibes zu einander.

Oder sollte man meinen, daß der psychische Gegensatz zwischen Mann und Weib schon so weit sei, daß kein weiterer im selben Sinne denkbar sei? Ich meine im Gegentheile, er ist eng genug, ja so eng, daß sich die Charaktere von Mann und Weib in vielen Individuen oft fast verwechseln, und nachdem uns Thier und Pflanze einen weitern Gegensatz im Körperlichen spiegeln, sollten wenigstens die Idealisten — denn von den Materialisten will ich nicht reden, — dem Geistigen zutrauen, daß es mit seinem Gegensatze nicht hinter dem des Körpers zurückbleiben, oder ins Unbewußte damit versinken werde.

In der That, wie viel will und handelt das Weib doch noch; zu welcher Höhe steigert sich bei ihr oft noch die geistige Selbstmacht; wie weit vermag es sich noch über die Aufgaben des Geschlechts zu erheben! Der Pflanze gegenüber ist es noch ganz Mann. Wäre kein Wesen möglich, dessen Seele den Charakter der Receptivität noch reiner darstellte, das noch reiner und unmittelbarer in den Aufgaben des Geschlechts aufgeht? Die Pflanze stellt ein

solches Wesen äußerlich dar, so wird sie es auch innerlich darstellen.

Ganz abgesehen von der Analogie mit den Geschlechtern, die nur eben so schön erläuternd als bestätigend hinzutritt, kann in der äußern Darstellung von Thier und Pflanze zuvörderst das Symbol eines derartigen psychischen Gegensatzes gefunden werden, daß einer Seele mit vorwiegendem Gepräge der Spontaneität auf einer Seite eine solche mit vorwiegendem Gepräge der Receptivität auf der andern gegenübersteht; einer Seele, die verhältnißmäßig mehr auf Entfaltung eines innern Lebens und intensive Fortentwickelung dieses Lebens angelegt ist, eine solche, deren Leben reiner in Beziehungen zur Außenwelt und Entfaltung des Kreises dieser Beziehungen aufzugehen bestimmt ist; einer Seele mit einem Kreise weitergreifender Beziehungen zur Außenwelt eine solche mit einem engern aber vollständiger zu erschöpfenden Kreise solcher Beziehungen.

Da wir nun finden, daß das Thier diejenige Seite dieses psychischen Gegensatzes, die es in seinem körperlichen Baue und Leben ausdrückt, spiegelt, auch wirklich trägt, ein volles Symbol derselben ist, können wir nicht zweifeln, daß die Pflanze, in sofern sie die Gegenseite desselben Gegensatzes in ihrem körperlichen Baue und Leben spiegelt, solche auch wirklich trägt, ihrerseits nicht blos ein leeres Symbol, ein leerer Spiegel derselben ist, wofür man sie hat ausgeben wollen, widrigenfalls: 1) keine Consequenz in der Beziehung des Physischen und Psychischen vom Thiere zur Pflanze bestehen würde; 2) es dem Thiere an der Ergänzung psychischerseits fehlen würde, die es doch physischerseits in der Pflanze findet und durch das Physische der Pflanze gespiegelt findet; was Beides wider eine vernünftige Betrachtung läuft.

Ein Andres wäre es, wenn dem Gegensatze, den wir auf körperlicher Seite zwischen Thier und Pflanze so entschieden ausgesprochen finden, kein Gegensatz auf psychischem Gebiete überhaupt entspräche, dann könnten wir einen solchen auch nicht durch jenen Gegensatz gespiegelt finden und müßten nothgedrungen den Gegensatz des Psychischen und Nichtpsychischen dafür setzen. Nun aber ist ein solcher Seelengegensatz nicht nur denkbar, sondern auch schon innerhalb des Thier- und Menschenreiches selbst vorhanden, aber hier noch nicht so weit, daß sich nicht noch ein weiterer denken ließe, und also daran denken ließe, daß der weitere im Gegensatze zwischen Thier und Pflanze zu finden sei. Und da wir hier den körperlichen Ausdruck dieses weitern Seelengegensatzes auf Grund der allgemeinen Seelenzeichen wirklich finden, so werden wir ihn selbst damit gefunden halten dürfen.

Hiemit scheint mir, wenn wir diese Gesichtspuncte zusammenfassen, die Pflanzenseele so gut eingefangen, als ein Vogel im Schlagnetz oder Käfig. Ich weiß nicht, wie sie noch entwischen soll. Freilich gehört dazu einiges Schlußgefüge; mit einer einfachen Handbewegung läßt sich der Vogel wohl verscheuchen, aber nicht einfangen; und die Gegner machen diese Handbewegung.

Zur weiteren Unterstützung dient die Betrachtung, daß wir die sonst in der Natur bemerkliche Tendenz, die Mannichfaltigkeit der äußeren Verhältnisse durch eine zugehörige Mannichfaltigkeit von Geschöpfen mittelst einer zweckmäßigen Variation ihrer Organisation, Lebensstellung und Lebensweise psychisch ausnutzen, erschöpfen zu lassen, nur halb erfüllt finden würden, wenn blos die den Standort beständig wechselnden Thiere, nicht die in feste Lebenskreise gebannten Pflanzen mit Seele begabt wären, wogegen, wenn beide mit Seele begabt sind, die im Thier-

reich deutlich ausgesprochene, aber nur halb erfüllte Tendenz sich ganz erfüllt findet; denn so geeignet das Thier nach seiner Einrichtung und Lebensweise ist, sich der fernen Beziehungen der Natur empfindend und strebend zu bemächtigeu und selbst solche mit seiner Seele zwischen der Ferne zu knüpfen, indem es hin und wieder läuft, ist die Pflanze geeignet, den Kreis der bestimmten Verhältnisse, in den sie gebannt ist, empfindend und strebend zu erschöpfen, indem sie ihn durchwurzelt und durchwächst.

Man würde den Gesichtspunct dieser Betrachtung schlecht verstehen, wenn man sie darauf reducirte: weil die Thiere noch Platz für empfindende Wesen übrig lassen, so muß er durch die Pflanzen eingenommen gedacht werden. In der That hat man ihn so aufgefaßt. Sondern des Nähern ist diese Betrachtung ein Zusammenspiel aus folgenden sich ergänzenden Gesichtspuncten: Die Natur zeigt im Thierreich eine gewisse Tendenz, welche das Physische und Psychische im Zusammenhange betrifft; da wir nun im Pflanzenreiche die Fortsetzung dieser Tendenz auf physischer Seite erblicken, so haben wir Grund, sie auch auf psychischer Seite anzunehmen, sofern die physische Seite selbst wirklich der Spiegel einer solchen psychischen Ergänzung ist. Auf einen einzelnen der in diese Betrachtung eingehenden Gesichtspuncte reducirt, wird das Argument unvollständig.

Nach Allem sieht man, wie die so große, ja gegensätzliche Verschiedenheit der Pflanzen von den Thieren, welche für den ersten Anblick nur eine Instanz gegen die Beseelung derselben schien bilden zu können, nach triftiger Zusammenstellung und Auseinandersetzung mit den Aehnlichkeiten nur beiträgt, für die Beseelung der Pflanze zu sprechen. Mengt man freilich Alles unklar zusammen und bleibt bei der blöden Betrachtung stehen: die Pflanzen

sind doch gar zu verschieden von den Thieren, sie laufen nicht, sie fressen nicht, sie haben dies und das nicht, worin sich das Seelenleben der Thiere äußert, woran es hängt, kurz, verlangt man, noch einmal Thiere in ihnen zu sehen, so giebt es keine Pflanzenseele. Die Berechtigung der Pflanzenseele liegt vielmehr in ihrer Verschiedenheit von der Thierseele. Zu einer verschiedenen Seele aber gehört auch ein verschiedener Körper.

In „Nanna" S. 370. habe ich darauf hingewiesen, daß, wenn man sich die an sich ganz statthafte Aufgabe stellte, auf welchen von den Kegelschnitten die Thierform, und auf welchen die Pflanzenform (mit den aufwärts divergirenden Zweigen und Blüten, abwärts divergirenden Wurzeln) durchschnittlich und im Durchschnitt mit größtmöglicher Approximation zurückzuführen, man für die Thierform die Ellipse, für die Pflanzenform die Hyperbel finden würde. Diese Figuren können als möglichst einfache Schemate der Thier- nnd Pflanzenform angesehen werden, wie sich denn ihre Gleichungen auch nur durch das entgegengesetzte Vorzeichen einer Hauptgröße von einander unterscheiden. Mit der Formverschiedenheit repräsentireu sie zugleich die größere Abgeschlossenheit des Thieres, die größere Oeffnung der Pflanze gegen die Außenwelt, das schrankenlosere Wachsthum derselben und die größere Unabhängigkeit ihrer Theile von einander. Alles freilich nur approximativ oder vielmehr übertreibend. Denn in der That bleibt die wirkliche Pflanzenform zu jeder Zeit immer noch so gut endlich abgeschlossen, als die Thierform, und mit ihren beiden Hälften verbunden, indeß umgekehrt auch die Thierform ihre Oeffnungen gegen die Außenwelt und ihre, namentlich bei Insecten tiefen, fast bis zur Durchschneidung gehenden Einschnitte hat. Das Schema stellt Unterschiede absolut dar, die im Thier und der Pflanze blos relativ vorkommen.

Diese Schemate sind, als Symbole gefaßt, zugleich sehr gut geeignet, die Ellipse eine ganz gegen das Aeußere abgeschlossene, die Hyperbel eine ganz gegen das Aeußere geöffnete, Seele zu repräsentiren. Eine ganz gegen das Aeußere geöffnete Seele ist freilich nicht denkbar, aber eben so wenig (sofern es sich um Seelen mit dem Charakter der Endlichkeit handelt) eine ganz in sich abgeschlossene. Die Ellipse hat in dieser Hinsicht vor der

Hyperbel nichts voraus. Man muß sich aber erinnern, daß der absolute Gegensatz beidesfalls in einen relativen zu übersetzen ist, um auf die Wirklichkeit anwendbar zu werden. Unter dieser Rücksicht wüßte ich aber doch nicht, warum der eine Kegelschnitt weniger Anspruch auf Repräsentation einer Seele von bestimmtem Charakter hätte als der andere. Ihre Axe und ihre Brennpuncte hat die Hyperbel so gut als die Ellipse, und hängt so gut organisch durch eine Gleichung zusammen.

Formel des Arguments der Ergänzung. Wenn A mit B in gegensätzlichem Ergänzungsverhältnisse steht, und wenn A ein a zugleich spiegelt und trägt, zu dem B den Gegensatz b spiegelt, so ist anzunehmen, daß es denselben auch trägt. Sind daher A, B, a in jenem Gegensatz-Verhältnisse gegeben, so folgt das zu B zugehörige Dasein von b daraus durch Schluß.

3. Argument der Abstufung.

Dies Argument stützt sich wie das vorige auf die Verschiedenheit zwischen Thier und Pflanze, nur daß es sich vielmehr auf einen Grad-Unterschied als ein Gegensatzverhältniß, oder mehr auf ein Verhältniß der Ueber- und Unterordnung als der Nebenordnung bezieht. Es widerspricht sich aber nicht, wenn wir die Pflanze dem Thier zugleich als ergänzend untergeordnet und nebengeordnet fassen, sofern das Verhältniß der Unterordnung aus anderm Gesichtspuncte statt hat, als das der Nebenordnung, wie wir denn auch das Weib dem Manne, die linke Seite des Menschen der rechten zugleich aus gewissem Gesichtspunkte ergänzend nebengeordnet, aus anderm ergänzend untergeordnet sehen.

Es ließe sich dieses Argument wie das vorige so darstellen, daß wir vom Körperlichen als Spiegel des Geistigen auf dieses schlößen. Doch soll hier der umgekehrte Gang genommen werden. Erst begründen wir die Forderung der Seelenstufe der Pflanze auf geistigem Gebiete und

zeigen dann die Erfüllung dieser Forderung in dem Ausdrucke, den sie durch das Körperliche findet.

Die Stufen des Seelenlebens vom Menschen abwärts verfolgend, finden wir, wie der Mensch über das Thier durch Vernunft, Selbstbewußtsein, abstracte Begriffe, Ideen, den Gedanken des Unendlichen hinausreicht. Dem Thiere fehlt alles dies, doch hat es, so viel wir nach seinen Aeußerungen schließen können, noch Erinnerungen, Vorblick in die Zukunft, Umblick im Raume, objective Vorstellungen von einer Außenwelt, und eine associationsweise Verknüpfung von all' dem, welche die Stelle des Verstandes vertritt. Und mit all' dem reicht es noch über die Stufe eines reinen Sinnenlebens hinaus. Als niederste Stufe bleibt endlich die Stufe einer Seele übrig, die ohne Erinnerung, Vorblick, Umblick, objective Vorstellungen und associationsweises Vorstellungsspiel in einem Fluß und Wechsel sinnlicher Empfindungen und Triebe, wie ihn die Oscillation des Lebens unter der oscillirenden Anregung durch die mannichfaltigen und wechselnden äußern Reize mitführt, ganz aufgeht, eine Seele, die in und mit dem Augenblicke lebt und stirbt, indeß in die Thierseele das Nach- und Vorgefühl, und in die Menschenseele das höhere Bewußtsein der Vergangenheit und Zukunft, in letztre sogar bis über das Grab hinaus, fällt. Ohne die Pflanzenseele würde es an dieser niedrigsten Seelenstufe fehlen.

Die Pflanzenthiere nähern sich dieser Stufe und bilden einen Untergang dazu, worauf im folgenden Argument gefußt wird. Doch entsprechen sie ihr nicht ganz, insoweit sie noch den thierischen Charakter zeigen. Der Polyp, indem er nach Beute hascht, muß doch eine, wenn auch noch so dunkle psychische Vorwegnahme dessen haben, was er noch nicht hat, die über die Stufe des reinen Auf-

gehens in der sinnlichen Gegenwart hinausgeht. Die Pflanze aber, statt die Arme einer künftigen Beute entgegenzustrecken, wächst so zu sagen dem Reize nur nach, wie er sie trifft, ihr Empfinden und Streben folgt nur der Wirkung der Reize, indeß die Vorstellung und das Trachten des Thieres demselben vorauseilt.

Jedoch, es fragt sich, ist eine solche Seelenstufe, wie sie hier in der Pflanze und für die Pflanze gefodert wird, auch nur denkbar? Aufgehen soll sie in der reinen Sinnlichkeit, in einem Fluß und Wechsel innerer Erscheinung; doch damit es eine Seele gebe, bedarf es wenigstens der einheitlichen Verknüpfung dieses Flusses und Wechsels, die etwas Höheres ist als dieser Fluß und Wechsel.

Gewiß; sicher aber wird es der Pflanze an jener Seeleneinheit nicht fehlen, die mit der organischen Einheit überhaupt gesetzt, dadurch gespiegelt und getragen ist. Der Unterschied der Pflanze vom Thier wird nur eben der sein, daß bei der Pflanze das Sinnliche unmittelbar in der Seeleneinheit zusammengeht, indeß im Thiere das Sinnliche durch höhere, im Menschen durch höchste Combinationen, durch Anschauungen, Begriffe, Ideen mit der Seeleneinheit sich vermittelt. Und das ist's, was die Thier- und Menschenseele höher stellt.

Doch weiter fragt sich: kann denn auch das Sinnliche sich unmittelbar in der Seeleneinheit abschließen, die Seeleneinheit unmittelbar in der Sinnlichkeit aufgehen; bedarf es nicht vielmehr zur Verknüpfung des Sinnlichen überall der Vermittlung mit der Einheit?

Aber der Mensch selbst beweist die Möglichkeit eines so tiefen Abschlusses der Seele, eines so unmittelbaren Aufgehens der Seeleneinheit in der Sinnlichkeit, wie wir es dauernd für die Pflanzenseele in Anspruch nehmen, dadurch, daß er sich selbst zeitweis in den Zustand solchen Aufgehens

versetzen kann, nach Umständen kürzer, länger, seltner, öfter, unvollständiger, vollständiger; — je länger, je öfter, je vollständiger aber, so niedriger steht schon seine Seele. Das Extrem wäre, daß er immer und vollständig in diesem Zustande bliebe; dann aber wäre seine Seele eben nur noch eine Pflanzenseele, was sie nicht ist und sein soll; genug, das dem Menschen zeitweis mögliche Versinken in solchen Zustand beweist doch im Allgemeinen die Möglichkeit desselben; und die tiefste Seelenstufe wird sich nun eben dadurch von jeder höhern unterscheiden, daß sie dauernd und vollständig darin verharrt, gar nicht die Fähigkeit hat, sich darüber zu erheben, indeß eine höhere Seelenstufe, wenn schon nicht immer auf ihrer vollen Höhe stehend, und zeitweis wohl selbst ganz oder annäherungsweise bis zur tiefsten Stufe zurücksinkend, doch die Fähigkeit behält, sich zu erheben, und unter normalen Verhältnissen diese Fähigkeit auch sicher äußern wird.

Jede höhere Seelenstufe schließt überhaupt die Vermögen der niedern in gewisser Weise mit ein, und hat nicht nur die Fähigkeit, sich zeitweise auf die niedere herabzustimmen, sondern hebt auch mit ihrer Entwicklung von der niedersten an, um erst allmälig zur höchsten, die ihr zu erreichen möglich, vorzuschreiten. Dies gestattet uns, eine wenigstens bis zu gewissen Grenzen adäquate Vorstellung von dem Zustande der Pflanzenseele zu fassen und dadurch dem Gedanken ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit hier in ähnlichem Sinne zu Hülfe zu kommen, als dies beim vorigen Argumente durch den Hinweis auf die Seele des Weibes der des Mannes gegenüber geschahe, wenn schon immer zuzugestehen ist, daß eine vollständige Uebereinstimmung des Zustandes einer Seele, die einer höhern Entwickelung fähig ist, zu keiner Epoche und Zeit ihres Lebens mit einer solchen, die dazu unfähig ist, stattfinden kann. Doch

dürfte der Zustand des neugeborenen Kindes, das ganz receptiv in einem Flusse und Wechsel sinnlicher Empfindungen und Triebe aufgeht, weder Vorblick in die Zukunft, noch Erinnerung an eine Vergangenheit, noch objective Vorstellungen von einer Außenwelt hat, die ihm vielmehr anfangs nur den Eindruck einer sinnlichen Farbentafel machen kann, am besten geeignet sein, den Zustand der, immer Kind bleibenden, Pflanze zu versinnlichen.

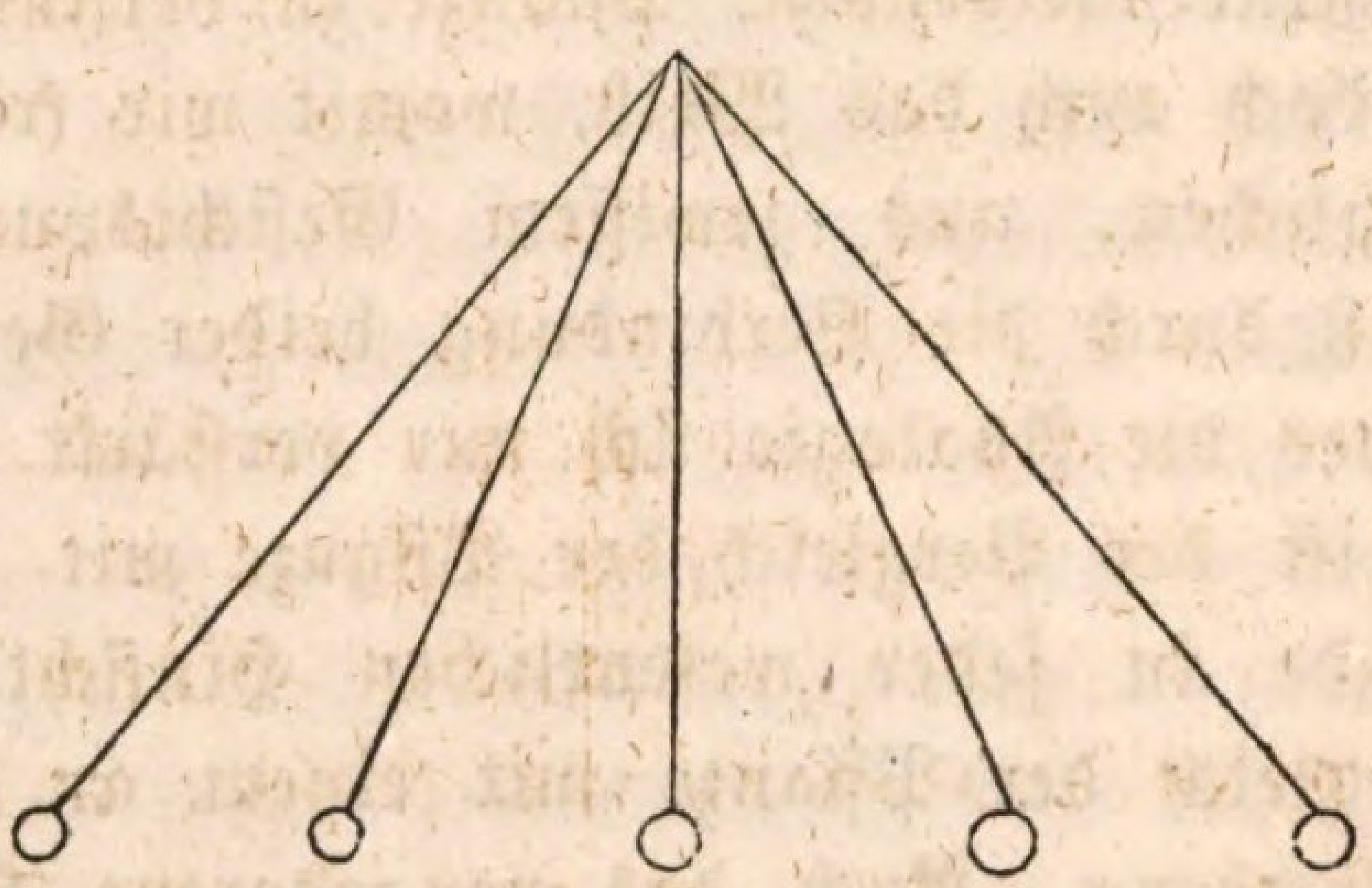
Bleibt doch auch das Weib, womit wir früherhin die Pflanze verglichen, aus gewissem Gesichtspuncte immer Kind, so daß durch die Verbindung beider Gesichtspuncte des Vergleiches die Analogie sich nur verstärkt.

Gewiß ist der Vergleich der Pflanze mit dem neugeborenen Kinde in jeder wesentlichen Hinsicht treffender, als der Vergleich der Pflanze mit einem an der Mutter hängenden Embryo. Auch das neugeborene Kind hängt noch an der Mutter und saugt die Nahrung aus ihr, aber es hat zugleich alle Sinne für die Lebensreize offen, wie die Pflanze. Und wenn zuzugestehen ist, daß die Art der Einwurzelung der Pflanze in der Erde, soll diese überhaupt die Mutter der Pflanze bedeuten, der Einwurzelung des Embryo in der Mutter nach äußerlicher Beziehung ähnlicher ist, als der Weise, wie das neugeborene Kind an der Mutter hängt, so steigt die Pflanze mit ihren über die Erde frei in Licht und Luft hinauswachsenden Theilen um so schroffer über jede Aehnlichkeit mit dem Embryo auf, und erscheint hienach auch ihrer Einwurzelung nach nur als ein, von der mütterlichen Erde fester, als ein von der menschlichen Mutter gehaltenes, in Licht und Luft geborenes Kind. Nur der Keim des Saamens, so lange er die Hülse und Erde nicht durchbrochen hat, mag triftig mit dem Embryo verglichen werden. Im Uebrigen ist die Erde mit einer Mutter der Pflanze nur aus sehr beschränktem Ge-

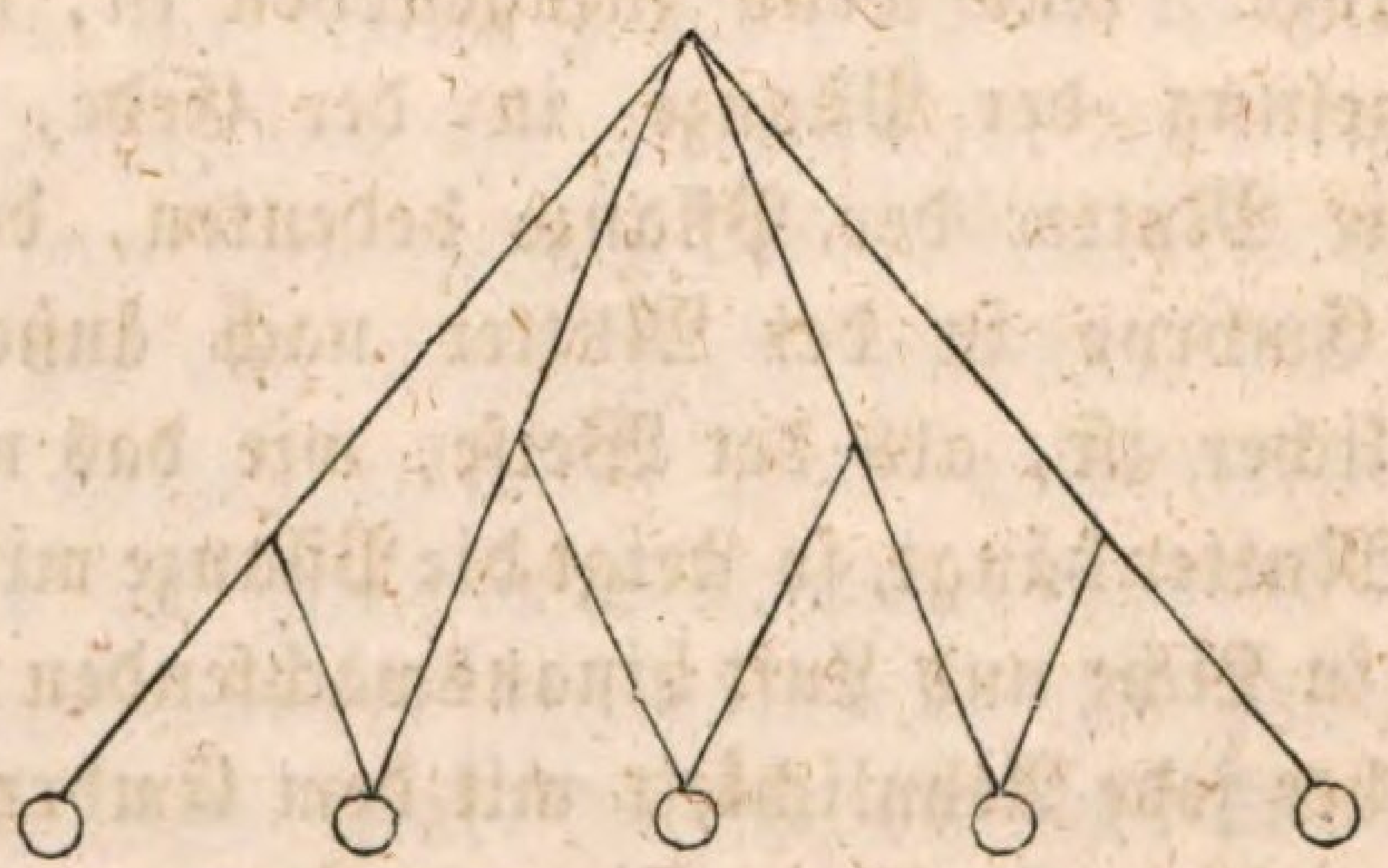
sichtspuncte vergleichbar. Das menschliche Kind erwächst zu einem Wesen, wie die Mutter, die Pflanze aber nicht zu einer Erde.

Manche abstracte Symbole können wiederum der Erläuterung unseres Arguments zu Hülfe kommen.

Wollen wir ein räumliches Bild oder Symbol, so wäre dies das Bild einer Pflanzenseele:



Das Bild einer nächst höhern Seelenstufe dies:



Das Bild einer Menschenseele würde durch einen viel höhern Bau sich übersteigender Verbindungsglieder repräsentirt werden müssen, in welchem diese übrigens nicht constant, sondern je nach der zeitweiligen Höhe und Gestaltung des Bewußtseins wechselnd wären. Es ist aber nicht nöthig, auf die Ausarbeitung solcher Symbole Fleiß

zu verwenden, da sie natürlich doch nur eine ganz ungefähre Versinnlichung von geringer Tragweite der Triftigkeit gewähren können. Bei aller ihrer Rohheit können sie inzwischen etwas beitragen, eine Vorstellung von der Pflanzenseele fassen zu lassen und die Foderung derselben zu stellen, indem sie anschaulich machen, daß es eine tiefste Seelenstufe giebt, zu der sich im Menschen- und Thierreiche nur die höheren Stufen finden. Denn das Thier combinirt doch verschiedene Empfindungen, Vorstellungen, Triebe nach verschiedenen Richtungen, in verschiedenen Absichten, aus verschiedenen Gesichtspuncten, und die Seeleneinheit tritt als höher Verknüpfendes über diesen Verknüpfungen auf. Nur in der Pflanzenseele können wir eine unmittelbare Verknüpfung der sinnlichen Empfindungen und Triebe durch die Seeleneinheit finden, und die Seele der Pflanzenthiere, anstatt die Seele der Pflanzen zu ersetzen, wozu die Pflanzenthiere auch deren Organisation und Lebensverhältnisse ersetzen müßten, ist nur geeignet, dazu überzuleiten, wie wir im folgenden Argumente zeigen.

Ein noch abstracteres Symbol läßt sich, wie folgt, finden:

Eine Zahlenreihe kann durch eine einheitlich identische Beziehung zwischen allen einzelnen Zahlen unmittelbar abschließen, oder auch erst mit einer Beziehung zwischen Beziehungen abschließen.

Ein Beispiel erster Art ist die natürliche Zahlenreihe

1 2 3 4 5 . . . .

welche unmittelbar mit der Differenz 1 als gemeinsamer Beziehung zwischen allen sich folgenden Zahlen abschließt.

Ein Beispiel zweiter Art die minder einfach gebaute Zahlenreihe

1 2 4 7 11 16 . . . .

welche zunächst gar keinen identischen Abschluß zu haben scheint; denn nimmt man die Differenzen der aufeinanderfolgenden Zahlen, so erhält man eine Reihe neuer verschiedener Zahlen

1 2 3 4 5 . . .

Nun aber schließt diese mit der identischen Differenz 1 ab, und vermittelt also hier den Abschluß der Grundzahlen in einer

identischen Beziehung, welcher bei der vorigen Reihe unmittelbar statt hatte, durch eine höhere Zwischenbeziehung. Bekanntlich der Unterschied der arithmetischen Reihen erster und zweiter Ordnung. Man kann die Ordnung beliebig steigern, und so ist z. B.

1 2 4 8 15 26 42 . . .

eine Reihe dritter Ordnung, wo sich noch eine Vermittelung mehr als in der Reihe zweiter Ordnung einschiebt. Die Pflanzenseele nun entspricht einer Reihe erster, die Thier- und Menschenseele einer solchen höherer und respectiv auf unserer Erde höchster Ordnung. Warum aber sollte es keine Reihen erster Ordnung im Psychischen geben, wenn es doch Reihen höherer Ordnung im Psychischen giebt? Versteht sich, daß durch das Bild blos das Verhältniß des Niedern und Höhern, nicht der Wechsel und die Freiheit der Seele repräsentirt werden kann, und, weil das Bild solche nicht hat, der Seele deshalb solche nicht abgesprochen werden kann. Ein Bild bleibt ein Bild.

Die Möglichkeit eines einfachen sinnlichen Seelenspieles zugestanden, kann man weiter einwenden: was soll es? Im Menschen und Thiere steht das Sinnesleben dem höhern Seelenleben nur zu Diensten und hat ohnedem weder Sinn, noch Zweck, noch Bedeutung. Ein höheres Seelenleben besteht aber nicht in einfacher Einheit eines sinnlichen Seelenspiels, sondern in einem Wechsel, Auf- und Absteigen im Bereiche der höheren Verknüpfungen. Was soll eine Seeleneinheit, die nichts als Sinnliches verknüpft, in einer vernünftigen sinn- und zweckvollen Weltordnung?

In der That, was sollte sie darin? — Es ließe sich erwiedern, einmal, daß man eine kaum minder schwere Frage schon in Betreff der Thierseelen aufwerfen könnte: was soll eine unvernünftige Thierseele in einer vernünftigen, sinn- nnd zweckvollen Weltordnung? Doch giebt es unvernünftige Thierseelen. Zweitens, daß die Frage, ob etwas ist, nicht von der Frage, was es soll, abhängig zu machen ist. Wir wissen dazu viel zu wenig, was die

Dinge sollen. Inzwischen glaube ich, daß man in einem Gebiete, wo sich die Frage des Seins minder exact nach Thatsachen entscheiden läßt, als in andern Gebieten, und nach einmal gefaßter Grundansicht von einer vernünftigen, sinn- und zweckvollen Weltordnung, allerdings Fragen und Foderungen, die im Sinne einer solchen Ordnung gestellt sind, Rechnung zu tragen, wenn schon keine Rechnung darauf zu stellen hat; nur muß man dann auch die Antwort in diesem Sinne gestatten. Und so antworte ich: eben weil nicht nur Pflanzenseelen, sondern auch Thierseelen in ihrem relativ niedrigen Stande und ihrer Vereinzelung ein bedeutungsloses Wesen abgeben würden, meine ich, was ich noch aus vielen andern Gründen meine, daß diese ganzen niedern Seelenzustände, ja sogar die ganzen diesseitigen Seelenzustände des Menschen nur zur Basis des höhern Lebens eines höhern und endlich höchsten Geistes gehören, in dem sich Vermittelungen und Verknüpfungen zwischen allen einzelnen Seelenleben noch von ganz andrer Höhe und ein Wechsel, Auf- und Niedersteigen im Bereich derselben von ganz andrer Bedeutung finden, als in dem einzelnen Menschengeiste. Aber die Begründung und Ausführung hievon gehört nicht in die Lehre von der Pflanzenseele.

Dem Gesichtspuncte unseres Arguments entspricht der ganze Bau, die ganze Lebensstellung und Lebensführung der Pflanze. Sie hat keine Augen und Ohren, sich in der Außenwelt zu orientiren und objective Vorstellungen aus ihr zu schöpfen, keine Füße, sich nach im Raum und der Zeit fernabliegenden Zwecken, die sie nicht hat, zu bewegen. Der Kreislauf der Vorstellungen im Menschen und Thiere, der immer Vergangenes zurückführt, bedarf unstreitig als Unterlage eines physischen Kreislaufes; die Pflanze kann mit dem einen auch den andern missen.

So fehlt ihr auch das Gehirn, in welches beim Thiere die Empfindungsreize von verschiedenen Seiten her ihre Wirkungen fortpflanzen, um in geordneten Nachwirkungen aufbehalten und zu höheren Combinationen verwendet zu werden; sie hat nicht einmal Ganglien, welche bei niedern Thieren eine Annäherung an die Leistung des Gehirnes gewähren; sie hat darum auch keine Nerven, weil es mit Wegfall der Combinationscentra auch der Bahnen dazu nicht mehr bedarf. Sie hat eben nicht mehr, doch hat sie in etwas andrer Form noch eben so viel als der nervenlose Polyp auch hat, in dem es zur Differenzirung von Nerven, Gefäßen, Muskeln, Knochen u. s. w. nicht gekommen ist, und der dennoch empfindet.

Indeß aber der Pflanze dieser ganze innere Aufbau und Ausbau von Organen und Functionen, welche den höheren Vermögen der Seele dienen, versagt ist, strebt und lebt und geht sie so ganz auf mit unerschöpflich neugeborenen, für die Einwirkung der Sinnesreize empfänglichen Organen im Verkehr mit der Außenwelt, entwickelt eine solche Ausdehnung, Freiheit, Mannichfaltigkeit und selbst Abstufung derselben, daß Mensch und Thier mit ihrem eng abgeschlossenen, keiner Erweiterung fähigen, Sinneskreise ihr darin nicht von fern nachkommen. Nicht nur bietet sie für die kleinen Augen des Thieres dem Lichte breite, für den Lichtreiz empfängliche, im Lichte ergrünende, nach dem Lichte sich wendende Flächen und in der Blüte ein noch höheres Organ zu seiner Aufnahme dar, ist sie mit dem steifen Stengel, den erzitterungsfähigen Blättern geeigneter, Erschütterungen durch ihre ganze Masse fortzupflanzen, als das Thier, das nur das kleine Trommelfell dazu darbietet, sondern läßt auch ihr Duften zur Zeit der Geschlechtsreife ahnen, daß ihr ein receptiver Sinn dafür nicht abgeht, kann man daraus, daß ihr ganzes Leben

sich im geschlechtlichen Proceß gipfelt, (selbst Wärmeentwickelung und Reizbewegung hiebei hervorbrechen können) schließen, daß sich auch die Empfindung hier gipfelt, und es wahrscheinlich halten, daß die Erquickung durch Thau und Regen und die Berührung, das Saugen des Insectes nicht ohne Ausbeute für die Empfindung sein werden.

Während also der Pflanze die Entwicklungsfähigkeit des Menschen und Thieres zum Höhern abgeht, entfaltet sie dagegen die niedere Stufe der Organisation und des Lebens, auf der sie zu bleiben bestimmt ist, reicher und breiter physischerseits, und demgemäß auch unstreitig psychischerseits, was in gewissem Sinne eine Compensation für die versagte Höhe gewährt, und stellt so in Verhältniß zum Thiere gleichsam eine niedrige aber breite Pyramide in Verhältniß zu einer hohen aber schmalen dar.

Statt für die Pflanzenseele pflegt das Argument der Abstufung philosophisch etwa in folgender Wendung gegen dieselbe geltend gemacht zu werden, und ich glaube sogar, daß dies der Hauptgesichtspunct ist, auf den sich die Philosophie heute noch bei der Leugnung der Pflanzenseele stützt.

Dem Menschen kommt die Stufe des vernünftigen, dem Thiere die des sinnlichen Seelenlebens zu, also bleibt für die Pflanze nur noch die Stufe eines empfindungslosen Lebens mit bloßer Lebenskraft übrig. Diese Stufe ist in einem vernünftigen Plan der Organisations- und Lebensstufen als unterste gefodert und die Pflanze stellt sie dar.

Aber einmal kommt, wie gezeigt, dem Thiere nicht bloße Sinnlichkeit zu, und stellt es die unterste Seelenstufe, die in einem vernünftigen Plan der Organisations- und Lebensstufen gefodert werden kann, noch nicht dar, und zieht man überhaupt in jener Aufstellung drei See-

lenstufen, die sich unterscheiden lassen, untriftig in zwei zusammen; zweitens ist der Begriff eines empfindungslosen Lebens und einer empfindungslosen Lebenskraft auf keine Klarheit zu bringen, und die letztre in verdienten Verruf gekommen; für einen unklaren verrufenen Begriff kann man aber keinen besondern Repräsentanten fodern. Zur Repräsentation einer bleibenden Empfindungslosigkeit sind die Körper des unorganischen Reiches, Krystalle, Steine u. s. w. da. Was nun noch außerdem für ein empfindungsloser Zustand von der Pflanze repräsentirt werden soll, ist nicht abzusehen. Der Schlafende und Embryo beweist zwar, daß es zwischen dem Tode des unorganischen Reiches und dem wachen Leben der organischen Geschöpfe noch etwas in der Mitte giebt; das ist aber eben nichts Anderes, als die Möglichkeit, zu erwachen; und zu deren Repräsentation sind eben der Schlafende und Embryo da. Nun sollen die Pflanzen diesen Zustand der Möglichkeit noch außerdem unter der Form der Unmöglichkeit repräsentiren! In der That fällt die empfindungslose Lebenskraft ganz in jene Trübe, in der die heutige Philosophie ihre Fischzüge thut, und ist vielmehr auf die Voraussetzung der Empfindungslosigkeit der Pflanze gebaut, als daß diese sich darauf gründen ließe.

Nach der heutigen Philosophie würde sich die Reihe so stellen: immer und völlig schlafende Körper, die des unorganischen Reiches; noch einmal immer und völlig schlafende Körper, die Pflanzen; abwechselnd wachende und schlafende Körper, Thiere und Menschen; die Thiere mit stetem Schlafe der höheren Vermögen.

Ich stelle die Reihe so: immer und völlig schlafende Körper, die des unorganischen Reiches; abwechselnd wachende und schlafende Körper, die des organischen Reiches; die Pflanzen mit stetem Schlafe der höheren, die

Thiere mit stetem Schlafe der höchsten Vermögen. Gott und seine Engel wachen ewig.

Ich denke, diese Reihe nimmt sich noch etwas besser aus, als die vorige; da das aber nicht entscheiden kann, gilt es nachzusehen, wozu die Thatsachen besser stimmen; und alle unsere Argumente beruhen in dem Aufzeigen dahin gehöriger Thatsachen.

Aber, sagen die Gegner, factisch zeigt doch die Pflanze, man suche wo und wie man will, keine Organe und Functionen, welche beim Thiere auch nur mit der niedrigsten Seelenerscheinung in Beziehung stehen, ist dagegen ganz aus solchen aufgebaut, welche im Thiere ausschließlich der unbewußten Seite des Lebens anheimfallen und dienen, und die man eben deshalb, weil die Pflanze nur aus solchen besteht, vegetative genannt hat, als da sind die Organe und Functionen der Ernährung, des Stoffwechsels, des Saftlaufs, Athmens, Wachsthums. Besteht aber die Pflanze nur aus dem empfindungslosen Theile des Thieres, warum soll sie empfinden? Ja, wenn sich Fechner begnügt hätte, der Pflanze eine plastische, eine vegetative Seele zuzuschreiben, die in der Verknüpfung und Führung von Processen der genannten Art besteht und lebt, so könnte man es gelten lassen; aber eine empfindende? nein; dann müßte die Pflanze noch etwas Anderes thun, als wachsen und sich nähren. Die Pflanze stellt vielmehr die Stufe eines rein vegetativen Lebens für sich dar, über die im Thiere noch das höhere animale, durch Empfindungen und Willkühr charakterisirte, Leben aufsteigt.

Nun aber — um vom Letzten anzufangen — warum setzt der Mensch nach diesem schönen Beispiel, was ihm die Natur giebt, nicht auch neben seine Statuen auf Postamenten noch eben so viel leere Postamente, neben seine

Wohnungen auf Fundamenten noch eben so viel Fundamente ohne Wohnungen darüber hin? Oder warum schreibt man der Natur als Weisheit zu, was beim Menschen größte Thorheit heißen würde? Der Einwand selbst erkennt an, das Vegetative habe im Thiere nur die Bedeutung eines Unterbaues einer empfindenden Seele; wie kommt es in der Pflanze dazu, sich seelenlos daneben hinzustellen? In Wahrheit hat es blos jene Bedeutung. Abgesehen, daß alles Vegetative im Thiere dahin zusammenstimmt, den Organismus als Träger einer empfindenden Seele herzustellen und zu erhalten, dienen die wichtigsten vegetativen Organe sogar unmittelbar noch speciellen Empfindungen, wie die zugleich ausdünstende, einsaugende und fühlende Haut, oder gipfeln sich in solchen, wie der verdauende Darmkanal in der schmeckenden Zunge und dem schmeckenden Gaumen, das Athemorgan in der riechenden Nase. Warum sollten die vegetativen Organe in der Pflanze zu dem nicht taugen, wozu sie in dem Thiere taugen? Und zwar sind es beim Thiere allgemein die der lichten Außenwelt zugewandten Theile der vegetativen Organe, welche die Empfindungsfähigkeit zeigen; indeß den in die dunkle Tiefe versenkten Theilen solche abgeht, oder nur eine gewisse Betheiligung an den Gemeingefühlen zusteht. Nun aber zeigt die Pflanze in der in die dunkle Tiefe versenkten Wurzel einerseits und dem sich frei in die lichte Außenwelt erhebenden Stengel mit frei sich darein ausbreitenden Blättern und einer Gipfelung in der offenen Blüte andrerseits denselben Gegensatz vegetativer Theile, an welchen sich bei dem Thiere der Gegensatz einer Empfindung und Empfindungslosigkeit knüpft, nur noch auffallender. Die Wurzel ist ein wirkliches Postament, die Pflanze, selbständig neben dem Thiere stehend ist es nicht.

Man erwidert: aber das ganze Pflanzenreich ist's doch, und eben darum kein seelenleeres Postament, weil das seelenvolle Thierreich darüber gebaut ist. Das Pflanzenreich muß die Nahrungsstoffe für die Thierwelt vorbereiten, die ohnedem nicht bestehen und leben könnten.

Unstreitig; eben so, wie der Bauerstand für den Stand der Gelehrten und Edelleute, die ohnedem nicht bestehen und leben könnten; wie die Pflanzenfresser für die Fleischfresser, die ohnedem nicht bestehen und leben könnten. Und doch empfinden die einzelnen Bauern die Mühe und genießen den Lohn ihrer Arbeit so gut als die Gelehrten und Edelleute, empfinden nicht in gleicher Höhe, doch in gleicher Stärke; doch schmeckt dem Rinde der Klee so gut, als das Rind dem Löwen, und empfindet es die Furcht vor dem Löwen mindestens eben so stark, als dieser die Gier nach dem Rinde. Der Gegengrund spricht mit der Pflanze zugleich dem Löwen und dem Rinde die Seele ab.

Dabei bleibt immer wahr, die Pflanze ist physiologisch von Grund an nur aus Organen und Processen des vegetativen Lebens aufgebaut, ihr ganzes Treiben in Bezug zur Außenwelt, Erschließen der Blüten, Schlaf und Wachen, Duften, geschlechtlicher Proceß physiologisch nur Resultanten vegetativer Processe. Nicht minder aber kann man beim Thier und Menschen die höhern Thätigkeiten physiologisch nur als Resultanten eigenthümlich disponirter chemischer oder Ernährungsprocesse fassen. Sogar die freie Locomotion hängt an solchen Processen, und bedarf es dazu der Elektricität, so muß sie mit dadurch beschafft werden. Der Mensch läuft aus diesem Gesichtspuncte *physiologisch* nicht anders als die Locomotive läuft; und so dreht sich freilich auch die Pflanze nicht anders

nach dem Lichte, als das Wettermännchen unter dem Einflusse des Wetters.

In der That, wenn man nicht aus Selbsterfahrung wüßte, daß ein Mensch empfindet, denkt, müßte man ihn nach dem, was von ihm physiologisch erfaßlich und verfolgbar ist, nicht minder vom Grund aus bis zum Schluß und Gipfel ganz aus Organen und Processen des vegetativen Lebens Vermittelungen und Resultanten solcher Processe aufgebaut halten als die Pflanze; denn was man noch mehr darin sieht, ist eben nur das physiologisch nicht Erfaßliche und Verfolgbare, was man in der Pflanze nicht sehen will und sehen kann, weil man nur das Auge der Physiologie dazu mitbringt, indeß man ein ideales für das Thier und den Menschen braucht.

Hiezu noch einige Zuthat von Schematen und Symbolen.

Schematisch läßt sich mit nur etwas abgeänderter Wendung eines schon früher gebrauchten Schema sagen: Das Thier ist ein geschlossener empfindender Sack, in den sich Theile einstülpen, und diese Einstülpungen zweigen neue Einstülpungen nach Innen von sich ab. Die Pflanze ist ein geschlossener empfindender Sack, von dem sich Theile ausstülpen, und diese Ausstülpungen zweigen neue Ausstülpungen von sich ab. Nun hängen die höheren Seelenphänomene der Menschen und Thiere daran, daß die innern Einstülpungen mit einander in verwickelte Beziehung treten; für die Pflanze fehlt diese Bedingung höherer Seelenphänomene und der empfindende Sack geht ganz in äußerlichen Abzweigungen auf, die nur den niedern sinnlichen dienen, welche im Verkehr mit der Außenwelt gewonnen werden, aber um so mehr Freiheit zur Entfaltung haben.

Dies Schema ist wie alle frühern nur relativ und cum grano salis zu verstehen. Auch das Thier zeigt manche Ausstülpungen, die dann eben auch (die Sinnesorgane receptiv, die Gliedmaßen activ) zum Verkehre mit der Außenwelt bestimmt sind; auch die Pflanze zeigt, namentlich in der Fructification, manche Einstülpungen, Involutionen, und ich habe es für möglich erklärt (Nanna S. 342), und halte es noch für möglich, daß in diesem ihren rei-

fen Lebensalter eine Spur höherer psychischer Function in ihr erwacht. Doch bleibt dies nichts als eine dunkle Vermuthung.

Man kann Thier und Pflanze in ihren höhern Formen noch aus einem andern Gesichtspuncte schematisiren. Das Thier zeigt sich nach drei auf einander senkrechten Richtungen verschieden entwickelt, welche durch die Richtung der Wirbelsäule und ihrer Fortsätze bezeichnet werden. Die Längenrichtung der Wirbelsäule entspricht der Hauptrichtung; im Sinne dieser Hauptrichtung ordnen sich die Theile mit verschiedener Gestaltung und Bedeutung einander über. Im Sinne der Querrichtung, angedeutet durch die Richtung der symmetrischen Querfortsätze, findet zweiseitige Symmetrie statt. Im Sinne der Tiefenrichtung von der Hinterseite nach der Vorderseite oder Rückseite nach der Bauchseite, bezeichnet durch die einfachen Dornfortsätze, zeigt sich einfacher Bau. In der Pflanze steht die Hauptrichtung mit einander sich überordnenden Theilen senkrecht auf der Hauptrichtung des Thieres, parallel zur Hauptrichtung des Menschen, für die beiden andern auf einander senkrechten Richtungen des Thieres oder Menschen aber hat die Pflanze den Kreis, indem senkrecht auf die verticale Hauptrichtung alle Richtungen gleichgültig für sie sind, und die lineare Hauptrichtung und der Kreis verschmelzen endlich zur Spirale, nach deren Typus bekanntlich die ganze Pflanze gebaut ist. Dieses Ineinanderschmelzen der drei räumlichen Hauptdimensionen im Schema der Pflanze, welche im Schema des Thieres bestimmt unterschieden sind, kann uns zugleich die Unterscheidungslosigkeit räumlichere Verhältnisse in der Seele der Pflanze symbolisiren.

Formel des Argumentes der Abstufung. Wenn drei körperliche Organisationsstufen A, B, C (pflanzlicher, thierischer, menschlicher Organismus) mit den zugehörigen Seelenstufen b, c gegeben sind, und diese noch eine Seelenstufe a unter sich übrig lassen, welche von A entsprechend gespiegelt wird, als b und c von B und C gespiegelt werden, so läßt sich annehmen, daß sie auch entsprechend davon getragen wird. Sind also A, B, C, b, c in jenem Verhältniß ihrem Dasein nach gegeben, so folgt das zu A zugehörige Dasein von a daraus durch Schluß.

4. Argument des Zusammenhanges.

Indeß sich die bisherigen Argumente auf Verhältnisse der Gleichheit und Verschiedenheit zwischen den ausgesprochenen Formen des Thier- und Pflanzenreiches stützen, stützt sich dieses auf die Verhältnisse des Ueberganges oder Zusammenhanges zwischen beiden Reichen durch ein Zwischenreich, worin sich die Verhältnisse der Gleichheit und Verschiedenheit zwischen beiden mehr oder weniger vermischen und verwischen.

Bekanntlich nämlich grenzen Thier- und Pflanzenreich durch ein Zwischenreich an einander, dessen Geschöpfen sich zum Theil noch nicht einmal mit Sicherheit eine Stelle auf der einen oder andern Seite hat anweisen lassen, indeß bei andern, die man diesem oder jenem Reiche bestimmter zuweist, doch die Charaktere vielseitig in die des andern Reiches übergreifen, sich damit kreuzen, mischen, verwechseln.

Die noch zum Thierreiche gerechneten sogenannten Pflanzenthiere, deren schon mehrfach gedacht worden ist, stimmen doch in der Einfachheit des Baues, dem Mangel eines Centralorganes, geschlossenen Kreislaufes und (zum Theil) der Nerven, in der verzweigten Form, oft selbst mit blumenartigen Hauptheilen, dem Festsitzen, der Vereinigung beider Geschlechter in demselben Individuum (Hermaphroditismus), der Möglichkeit, sich durch Sprossen, so wie durch künstliche Theilung zu vervielfältigen, dem Generationswechsel *), selbst manchen Particularitäten der

*) Die Pflanze hat nämlich in der Folge der Blätter, Blüten und Früchte ein Analogon des sogenannten Generationswechsels der niedern Thiere, nur gemäß des früher bemerkten allgemeinen Unterschiedes der Pflanzen von den Thieren, mit Fortbestand der frühern Entwickelungsstufen bei Auftreten der spätern.

chemischen Constitution, vielfach, die einen von dieser, die andern von jener Seite, manche durch eine Vereinigung fast aller dieser Puncte mit den Pflanzen überein, indeß von der andern Seite viele zum Pflanzenreiche gerechneten Geschöpfe des Zwischenreiches sich durch freie Locomotion in ihren früheren Entwickelungszuständen, als Schwärmsporen, Zoosporen, und nach neueren Untersuchungen durch sehr schlagende Aehnlichkeiten im Befruchtungsprocesse (Pringsheim), den Thieren nähern.

So weit nun die uns geläufigen Zeichen der Beseelung im Zwischenreiche reichen, sehen wir nur eine niedrigere Stufe, nicht eine Abnahme der Intensität des Seelenlebens dadurch angezeigt, vielmehr geben die Pflanzenthiere noch gleich entschiedene und kräftige Zeichen sinnlicher Empfindung und sinnlichen Triebes durch die Mannichfaltigkeit, Lebhaftigkeit und Weise ihrer Bewegungen, ihre Empfindlichkeit gegen Sinnesreize, ihre Raub- und Freßgier kund als höher stehende Thiere (vergl. S. 32), und da sich im Uebergange zum entschiedenen Pflanzenreiche der Trieb zur Locomotion nur in einen gleich lebhaften Wachsthumstrieb umsetzt, haben wir bei dem sonst ganz allmäligen Uebergange beider Reiche nach physischen Beziehungen auch keinen Grund, an einen plötzlichen Abschnitt nach psychischen Beziehungen zwischen beiden Reichen zu glauben, d. h. an einen solchen, von wo an die psychische Intensität sei es plötzlich aufhörte oder sich verminderte. Zumal, wenn wir bemerken, daß die Organisation und Lebensstellung sich von den Geschöpfen des Zwischenreiches durch das Pflanzenreich wieder nur in neuer Richtung zu erheben anfängt, so daß die höher stehenden Pflanzen, Stauden, Bäume weit über den Geschöpfen des Zwischenreiches stehen, wenn schon im Ganzen die Organisation im Pflanzenreiche nach den Merk-

malen, nach denen man die Höhe derselben zu messen pflegt, nicht so hoch ansteigt, als im Thierreiche. Das Zwischenreich stellt sich mit einem Worte vielmehr als eine Brücke zwischen zwei verschiedenen Seelenreichen, denn als ein Spalt zwischen einem Seelenreiche und Todtenreiche dar.

Dieses Argument setzt den Schluß, der uns unbewußt und unwillkührlich vom Menschenreich durch das ganze Thierreich durch den Glauben an Beseelung festhalten läßt, nur mit Bewußtsein über das Thierreich hinaus fort. Der Wurm ist dem Menschen so unähnlich, daß wir ohne die Mittelglieder zwischen Mensch und Wurm an seiner Beseelung zweifeln würden. Nun aber schieben sich so viel und so allmälig sich abändernde Zwischenglieder zwischen beiden ein, daß nirgends eine Gränze zu finden, wo man abschneiden könnte, indem sich unter Wahrung nur der allgemeinsten Seelenzeichen die Zeichen besondrer Ausprägung des Seelenlebens eins nach dem andern in andre umsetzen, bis für den Menschen der Wurm da ist. Nun haben sich in den Pflanzenthieren endlich alle Specialzeichen der thierischen Beseelung schon mit denen der pflanzlichen ausgetauscht, bis auf die Locomotion; endlich tauscht sich auch diese mit dem Wachsthumstriebe aus und die volle Pflanze ist da.

Formel des Argumentes des Zusammenhanges. Wenn A und B durch allmäligen Uebergang zusammenhängen, und a sich bis zum Uebergange ungeschwächt erhält, so wird b nicht auf einmal nichts sein, sondern mit dem a ein b zusammenhängen. Wenn also A, B, a in jenem Verhältnisse ihrem Dasein nach gegeben sind, so ist das zu B zugehörige Dasein von b durch Schluß zu finden.

5. Argument der Causalität.

Dies Argument bezieht sich auf ursachliche oder Ursprungsverhältnisse. Ein Grund, die Beseelung eines Wesens anzunehmen, liegt zwar nicht allein, aber in Verbindung mit andern Gründen, darin, daß es von zugestanden beseelten Wesen erzeugt ist und solche zu erzeugen vermag; ein Gegengrund kann nicht nur darin gesucht werden, daß es Product des Unbeseelten ist, sondern auch darin, daß es nur eine Vorstufe bewußter Beseelung bildet, wie der Embryo. Nun kann der Umstand, daß die anerkannt beseelten Menschen und Thiere aus der Natur herausgewachsen sind, mit andern Gründen selbst als ein Grund für die Gottbeseelung der Natur geltend gemacht werden, und diese gottbeseelte Natur wird dann auch im Stande sein, beseelte Pflanzen zu erzeugen, so daß von hier aus keine Schwierigkeit besteht. Sollte aber das Pflanzenleben sich blos als embryonische Vorstufe verhalten, so könnte es blos als embryonische Vorstufe des Thierlebens gedacht werden; aber weder ist das ganze Thierreich vom Anfange an aus dem Pflanzenreiche entstanden, sondern beide von gleichem Datum in der Schöpfungsgeschichte und parallelem Entwickelungsgange von einfachsten Formen aus durch sich steigernde Stufen der Organisation, noch entsteht heutzutage das einzelne Thier aus der Pflanze, sondern abermals verfolgen beide von einem analogen Zustande aus einen parallelen Entwickelungsgang durch sich steigernde Stufen der Organisation.

Sofern nun die Entwickelung des Thieres nach körperlicher Seite eine zugehörige Entwickelung nach psychischer Seite nicht nur spiegelt, sondern auch trägt, werden wir anzunehmen haben, daß die zum Thiere parallele Entwickelung der Pflanze nach körperlicher Seite nicht

minder die psychische Entwickelung trägt, als deren Ausdruck, Spiegel, Symbol sie angesehen werden kann.

Schematisch kann man sagen: Pflanzenreich und Thierreich stellen zwei, nicht aus einander herausgewachsene, sondern gemeinsam im unorganischen Reiche wurzelnde, von einem gemeinsamen Knoten, dem des Zwischenreichs, divergirende Zweige dar, deren einer höher und nach entgegengesetzter Seite als der andre, dafür breiter entfaltete, sich der Erde näher haltende und sie mehr deckende, aufschießt, jener die activere höhere, geistigere, dieser die receptivere sinnlichere Seite des irdischen Seelenlebens zugleich spiegelnd und tragend.

Formel des Argumentes der Causalität. In sofern sowohl die ganzen Reiche als die einzelnen Individuen des thierischen A und pflanzlichen B, anstatt aus einander hervorgegangen zu sein, einen nachbarlichen parallelen Entwickelungsgang, mit ursprünglich gemeinsamer Entstehung aus dem irdischen Reiche C zeigen, mit dem A aber sich ein a entwickelt, wird man auch im B nicht eine Vorstufe des A zu sehen, sondern zur parallelen Entwickelung von B mit A auch die parallele Entwickelung eines b mit a anzunehmen haben.

6. Argument der Teleologie oder Zweckmäßigkeit.

Dieses Argument bezieht sich auf die Zweckverhältnisse, in denen sich die Pflanze dem Menschen und Thiere analog zeigt, und läßt sich aus diesem Gesichtspuncte dem Argumente der Analogie oder Aehnlichkeit unterordnen, ist daher schon subsidiär bei diesem zugezogen worden, kann aber auch, sofern man den Gesichtspunct der Zweckmäßigkeit als Hauptgesichtspunct in's Auge faßt, als ein besondres, wie folgt, dargestellt werden.

Wir finden erfahrungsmäßig, inductorisch, daß bei den Menschen und Thieren der ganze Bau, die ganze Lebensstellung, der ganze Lebensproceß zweckmäßig zu Gunsten einer Seele eingerichtet ist, daß alle Organisationsmittel so unter sich und mit den Außenbedingungen combinirt sind, daß eine Seele dabei bestehen, sich entwickeln und Anlaß zur Entstehung neuer Seelen werden kann, gleichviel, wie man die Beziehung von Leib und Seele hiebei deuten, wovon man das Dasein der Zweckeinrichtungen selbst abhängig machen will, kurz, die Erfahrung lehrt es. Sofern wir aber ähnlichen Veranstaltungen, Einrichtungen, einer ähnlichen Combination der Organisationsmittel unter sich und mit den Außendingen bei den Pflanzen begegnen, dürfen wir auch nach Analogie voraussetzen, daß sie eben so zu Gunsten einer Seele bestehen.

In der That aber stehen die Pflanzen in dem, was wir als zweckmäßige Veranstaltung, Einrichtung, Combination bei den Menschen und Thieren betrachten und einem Seelenleben dienen sehen, den Thieren nicht nur im Allgemeinen, sondern auch nach gar manchen besondern Bestimmungen gleich, welche sich auf die besondern Zwecke eines wachen Seelenlebens beziehen, wie dies namentlich von der zweckmäßigen Stellung, Wendung, Aufschließung geeigneter Organe gegen äußere Sinnesreize und den Verhältnissen der Fortpflanzung gilt. Die ganzen Geschlechtsverhältnisse im Menschen- und Thierreiche stimmen factisch zu dem Zweck zusammen, auf dem Gipfel eines wachen Seelenlebens ein solches weiter fortzupflanzen; wir dürfen nach Analogie voraussetzen, daß die nicht minder sorgfältig getroffenen und analogen Veranstaltungen in der Pflanzenwelt nicht minder dazu bestimmt sind, auf dem Gipfel eines wachen Seelenlebens ein solches weiter fortzupflanzen.

Formel des Arguments der Teleologie. Sofern B dem A in solchen Zweckeinrichtungen analog ist, welche in A mit dem Dasein eines a in Beziehung stehen, dürfen wir auch eine analoge Beziehung derselben in B zu einem b voraussetzen.

Das wären meine sechs positiven Argumente für das Dasein einer Pflanzenseele und der Kreis der Argumentation damit geschlossen, so weit ich es vermochte, ihn zu schließen. Die ganze Organisation, das ganze Leben und die ganze Lebensstellung der Pflanze in ihrer Beziehung zum Thier, zum Menschen, zur ganzen äußeren Natur nach allen allgemeinen Gesichtspuncten, die hiebei in Frage kommen können, denen der Aehnlichkeit, Verschiedenheit, des Zusammenhanges u. s. w., die allgemeinsten Verhältnisse des Seelendaseins selbst, seine Gegensatz- und Stufenverhältnisse, gingen in die Argumentation mit ein. Da wir das Dasein der Seele nirgends als in uns selbst erfahren können, mußte uns das Sichtbare überall als Zeichen, als Spiegel, als Symbol des Unsichtbaren gelten; doch nicht begnügt damit, das Unsichtbare vom Sichtbaren gespiegelt zu sehen, haben wir überall dazu den Gesichtspunct aufgesucht, der uns versichern kann, daß es auch von ihm getragen wird.

Ich nenne das ein Stück Naturphilosophie und zugleich ein Stück jener Philosophie, die ich der Philosophie, wie sie im Durchschnitt heutzutage besteht, entgegenstelle; darin entgegenstelle, daß sie, statt über die Thatsachen zu philosophiren, wie die heutige Philosophie thut, aus den Thatsachen heraus philosophirt, die Begriffe über das Thatsächliche auf dieses stützt, und durch Verallgemei-

nerung, Verknüpfung, Analyse des uns Gegebenen zu dem nicht uns, aber doch in der Natur der Dinge Gegebenen, unsere beschränkte Erfahrung Ueberreichenden und Uebersteigenden zu gelangen sucht, damit bis zum Allgemeinsten, Höchsten, Letzten vorzudringen sucht, unter steter Rücksicht auf die Wahrung unserer höheren und praktischen Interessen. Es ist der Weg der Empirie, aber einer vernünftigen Empirie. Die Lehre von der Pflanzenseele ist nur ein kleines Beispiel dessen, wozu dieser Weg führt. Er wird uns zu Weiterem und Höheren noch führen.

Schlägt man, wie man kann, das sechste vorstehender Argumente zum ersten, so kann man nicht uneben die fünf Argumente, auf die sie sich hiermit reduciren, mit den fünf Fingern einer Hand vergleichen, die ihren Gegenstand in eiuem Zusammenhange erfassen, der in Etwas begründet ist, was hinter den einzelnen liegt, und als dessen Sprossen sie nur anzusehen sind. Dies Dahinter ist die Ansicht von einer Gottbeseelung der ganzen Welt. Das erste Argument ist der Hanptfinger, wirkt für sich allein mit dem größten Nachdruck, und muß bei allen andern helfen; doch helfen sie ihm wieder. Im dritten gipfelt sich die Argumentation; das vierte und fünfte sind für sich die schwächsten Finger, zufällig Alles, wie bei der wirklichen Hand.

Die Formeln, in welchen ich die Argumente zusammengezogen, zeigen, daß die Schlüsse, auf denen ich dabei fuße, im Grunde sehr einfach sind und sich unter Voraussetzung der Erfahrungs-Thatsachen, zu deren Vorführung die vorgängige Erörterung gedient hat, in wenig Worte scharf zusammenfassen lassen. Ohne mathematische zu sein, nähern sie sich doch einigermaßen der Form der mathematischen, indem sie so zu sagen aus mindestens drei Gliedern einer Proportion, die durch ein bestimmtes, nur

vielmehr sachliches als Zahlenverhältniß zusammenhängen, das vierte erschließen.

Setzen wir Pflanze und Thier zwei geraden Linien gleich, so schließt das erste Argument (mit Einschluß des sechsten) aus der partiellen Coincidenz beider, wenn sie übereinander gelegt werden; das zweite und dritte aus dem Unterschiede beider, welcher hiebei übrig bleibt, und zwar das zweite, sofern sie so übereinander gelegt werden, daß sie nach entgegengesetzten Seiten über das sich deckende Stück hinausragen, das dritte, wenn sie so übereinander gelegt werden, daß die Pflanzenlinie mit dem untern Stück der Thierlinie zusammenfällt, indeß diese mit dem obern darüber hinausragt. Das vierte Argument schließt aus dem Zusammenhange beider, wenn sie in continuo aneinander gesetzt werden; das fünfte aus dem Parallelismus beider, wenn sie einander parallel gelegt werden.

In meiner frühern Schrift (Nanna) sind die vorigen Argumente weder unter besondern Namen aufgeführt, noch streng gesondert, noch abstract formulirt, sondern in zusammenhängenden Entwickelungen verwandt, je nachdem es Gelegenheit gab, auf das eine oder andre Bezug zu nehmen. Der Sache nach sind es dort und hier dieselben, nur hier schärfer und abstracter herausgestellt, bestimmter einerseits auseinander gehalten, anderseits systematischer zusammengestellt, und im Ganzen mehr die Absicht darauf gerichtet, sie durch ihr Ineinandergreifen und ihre gegenseitige Unterstützung, als durch die Ausführung im Einzelnen wirken zu lassen, indeß in der frühern Schrift das Umgekehrte gilt. Auch Letztres hatte Vortheile, die hier Preis gegeben werden mußten. Ueberhaupt aber wird ein zweiter Blick immer Manches schärfer sehen lassen, als

der erste, doch, wenn der erste schon richtig war, nicht anders. Dies ist das Verhältniß der Argumentation in dieser und der frühern Schrift.

VII.

Die Erfahrungsprincipien des Glaubens.

Der Glaube an die Pflanzenseele will nicht viel bedeuten. Was kommt denn darauf an, ob man daran glaubt oder nicht? Man hat mir das auch vorgerückt und gesagt, ich hätte mir zu viel Mühe um Etwas gegeben, was nicht der Mühe werth sei.

Nun ist der Glaube an die Pflanzenseele aber blos eine kleine Probe des Glaubens an Dinge, die sich nicht exact beweisen lassen, überhaupt; und nicht blos eine kleine Probe, sondern Kleinstes und Größtes hängt in dieser ganzen Frage zusammen; und, wie man einen großen Topf an einem kleinen Henkel leichter als an seinem großen Bauche fassen kann, so meinte ich auch, in der kleinen Pflanzenseele einen kleinen Henkel gefunden zu haben, mit dem sich der Glaube an die größten Dinge am leichtsten auf den großen Untersatz heben lasse. Geglückt ist es freilich nicht. Den Bauch findet man zu groß, den Henkel zu klein, und kocht im alten Topfe, ihn an den alten Henkeln fassend, fort.

Es sei. Jedenfalls ließ sich, weil es sich bei der Pflanzenseele nur um eine Kleinigkeit handelt — verhältnißmäßig wenigstens, denn im Grunde ist doch ein brasilianischer Urwald voll Seelen keine Kleinigkeit — auch

verhältnißmäßig leicht und schnell damit fertig werden. Nicht so mit den größeren und höheren Gegenständen des Glaubens. Daher der Umfang des Zend-Avesta, dessen Inhalt ich hier nicht reproduciren kann. Aber die Principien, die ich in diesen Dingen maßgebend halte und die dort maßgebend gewesen sind, will ich hier deutlich darlegen, und durch einige sich darauf stützende Argumentationen erläutern.

Unstreitig werden historische Autorität und praktisches Bedürfniß immer Haupt-Quellen und Stützen des Glaubens an die höchsten und letzten Dinge bleiben; und sollen es auch. Doch haben sie den Zweifeln nicht wehren können, und keine feste, mit dem, was wir von der Natur der Dinge wissen, klar und vernünftig zusammenhängende Gestaltung des Glaubens begründen können. So wenig, daß man fast immer nur in Zweifel ist, ob man den historisch überlieferten Glauben für Vernunft und Wissenschaft oder umgekehrt opfern soll, ja wohl gar eine Kluft oder eine Antinomie zwischen beiden in der Natur der Dinge selbst begründet hält. Sich selbst haben jene Glaubensquellen oder Stützen nicht zu genügen vermocht, indem sie unbekümmert um eine dritte flossen, sich nicht durch eine dritte stützten; denn noch steht kein Glaube historisch und allen Bedürfnissen zusagend fest; noch streiten vielmehr die Religionen, und in den Religionen die Confessionen. Also kann es doch wohl mit jenen Glaubensunterlagen allein nicht gethan sein. In der That kann nicht fest auf zwei Füßen stehen, was bestimmt ist, auf dreien zu stehen. Vielmehr wird es gelten, den Glauben auf die Natur der Dinge mit zu stützen, um seinen Widerspruch mit der Natur der Dinge zu heben,

und damit zugleich seine Widersprüche mit den Bedürfnissen der Menschen und zwischen den historischen Gestaltungen des Glaubens zu heben. Denn erstere, die Bedürfnisse, wurzeln ja selbst in derselben allgemeinen Natur der Dinge, deren Höchstes und Letztes die Gegenstände des Glaubens sind, und haben ihre Befriedigung darauf zu gründen, und letztre, die historischen Gestaltungen des Glaubens, stellen sich nur als verschiedene Wege von einem gemeinsamen Ausgangspuncte zu dem gemeinsamen Ziele dar, was in der einstimmigen Befriedigung der allgemeinsten und höchsten menschlichen Bedürfnisse zu suchen ist. Und so mag man die folgenden Principien etwas näher in Betracht ziehen, die, anstatt den anderweiten Unterlagen des Glaubens widersprechen, solche vielmehr durch Hinzufügung des Fundaments, was in dem Rückgange auf die Natur der Dinge liegt, nur verstärken, und damit etwas beitragen wollen, daß der Glaube seinem Ziele entgegenwachse.

In der That, nicht um Einreißen dessen, was fest und heilsam steht, sondern nur um Wachsthum auf breiterer Grundlage ist es dabei zu thun. Es lebt ein einiger Gott, und was besteht, besteht durch Gott; es besteht ein jenseitig Leben, des diesseitigen Lebens Strafe, Lohn und höhere Stufe; es besteht eine heilige Weltordnung, im Sinne eines endlichen Sieges des Guten über das Böse; das sind die Fundamente, die durch den Schutt des verfallenden und mehr und mehr weggeräumten Heidenthums schon fest geworden sind; da ist nichts mehr davon zu thun und nichts mehr dazu zu thun, als was die Festigkeit verstärkt und den Bau darüber erhöht. Ich meine aber wirklich, daß die Principien, um die es sich hier handelt, noch etwas in diesem Sinne dazu zu thun vermögen.

Es sind Erfahrungsprincipien. Alles, was wirklich ist, muß seine Wirklichkeit durch Erfahrbarkeit oder Wirkung im Erfahrbaren beweisen. Die Gegenstände des Glaubens aber wollen und sollen die höchsten größten allgemeinsten Wirklichkeiten sein. Wie könnte also ihr Dasein der Erfahrbarkeit entzogen sein?

Auch spricht man ja seit lange von religiöser Erfahrung als einem Quell des Glaubens. Und sicher gehört das, was man so nennt, zu seinen besten Quellen; doch deckt es nicht das Ganze, was ich meine. Oder sollte wirklich in der Erfahrung eines Abhängigkeitsgefühles, eines höchsten und letzten Bedürfnisses, der Befriedigung, sich in Gottes Hut zu fühlen, der Hoffnung einer Ausgleichung aller Unvollkommenheiten des Diesseits im Jenseits, Alles beschlossen liegen, was wir von jenen Wirklichkeiten erfahren oder aus Erfahrenem schließen können? In unserem Verhältnisse zu Vater und Mutter haben wir Gefühle zwar nicht gleicher Höhe, doch verwandten Charakters als zu Gott; aber wissen wir nichts weiter von Vater und Mutter?

Nun freilich reicht an Gott und jenseitiges Leben die Erfahrung nicht gleich unmittelbar als an Vater und Mutter und unser tägliches Leben; aber wenn sie weit entfernt ist, unmittelbar daran zu reichen, vermöchten wir denn Nichts auf ihrem Grunde zu erreichen?

Ein Eichbaum kann aus einer Eichel wachsen, doch nicht ohne die Eichel wachsen. Der Astronom sieht vom ganzen Himmel nur kleine Scheibchen, kleinste Pünktchen und ein ganzer Himmel voll großer Planeten und Sonnen ist sein. Doch nur auf Grund dessen, was er sieht, ist das Nichtgesehene im Himmel sein. So stützt sich freilich unsere gesammte Kenntniß von der Wirklichkeit überall nur auf einen verhältnißmäßig kleinen Kreis Erfahrungen von der Wirklich-

keit, muß sich aber auch auf einen solchen stützen. Und also wird auch unser Princip sein, die Erkenntniß von den höchsten und letzten Wirklichkeiten, die unsere Erfahrung weit übersteigen, statt auf das, was selbst darüber liegt, auf das zu stützen, was darinnen liegt.

Roh freilich, bruchstücksweise, gleichsam embryonisch, ward dies Princip von jeher angewandt, unwillkührlich selbst von denen, die es verwerfen. Denn alle stehn wir unter seinem Zwang. Giebt es doch keine Religion, die Gott nicht nach dem Bilde des Menschen, das Jenseits nach dem Bilde des Diesseits schüfe. Der Mensch kann nun einmal nicht anders, als auf das, was er nicht sieht, von dem, was er sieht, schließen; oder sein Gedanke bliebe leer. Doch gezwungen, so zu schließen, scheint er gezwungen, falsch zu schließen. Gott ist nicht so, das Jenseits ist nicht so, wie man sie nach solchen Schlüssen findet.

Ist das Princip darum zu verwerfen? Aber was füllte dann den Gedanken an Gott und Jenseits? Anwenden muß man es doch einmal; also gilt es nur die Wahl, ob roh, so daß der Charakter des Princips verloren geht, oder in vernünftigem Sinne. Ueberall ist es eine, nur von Wenigen gelernte und geübte, schwere Kunst, vom Gegebenen auf das Nichtgegebene im Kreise anch nur der nächstliegenden Dinge recht zu schließen. Wäre es nun nicht Sache theologischer und philosophischer Systeme, dieselbe schwere Kunst, durch deren Ausbildung die Naturwissenschaft über den Aberglauben in irdischen Dingen erhoben worden ist, bezüglich der höchsten nnd letzten Dinge auszubilden, zu lehren und zu üben, um damit auch die Lehre von diesen Dingen über den Aberglauben zu erheben, kurz, die Ergänzung des historischen und praktischen Princips durch das Princip des richtigen

Schlusses von dem, was in der Erfahrung liegt, auf das, was über der Erfahrung liegt, zu suchen? Statt dessen sucht man sie in Schlüssen von dem, was abseits, über, hinter der Erfahrung liegt, auf das, was darüber und sogar was darinnen liegt.

Aber, wendet man ein, dein Princip ist ein principieller Irrthum. Was sind unsere Schlußmittel vom Gegebenen auf das Nichtgegebene? Inductionen, Analogieen, mathematische Deductionen. Damit kann man wohl vom Endlichen auf das Endliche schließen, und wird damit noch oft genug irren; aber in keiner Weise auf das Unendliche, und überall handelt es sich im Glauben an Höchstes und Letztes um Dinge, die den Charakter der Unendlichkeit tragen. Man mag wohl, ja, man muß wohl, das Unendliche unter endlichen Bildern vorstellen, es in den Rahmen der Endlichkeit fassen, um überhaupt etwas davon zu fassen; jedoch bleibt es ein Nothbehelf, und immer muß man sich bewußt bleiben, daß es ein solcher bleibt, und muß damit die Vorstellung, die man sich nach Verhältnissen der Endlichkeit vom Unendlichen gemacht hat, corrigiren. Zu wissen, daß Gott unvergleichbar mit Allem ist, was endlich ist, das ist die allein wahre und Gottes würdige Ansicht, die wir von ihm haben können. Nicht einmal in der Mathematik hält man Endliches mit Unendlichem vergleichbar, geschweige daß man es in diesen Dingen könnte.

Man hat Recht, das Endliche ist unvergleichbar mit dem Unendlichen, doch nicht in jeder Hinsicht, und es gilt näher zuzusehen, in welcher. Man ist zu schnell mit der Unvergleichbarkeit fertig.

Eine unendliche gerade Linie ist freilich unvergleichbar an Größe mit jeder endlichen geraden Linie; doch haben beide noch die vollen Kennzeichen der geraden

Linie, und was die eine, das macht die andre dazu. Und so wird auch ein unendlicher und unendlich hoher Geist — soll aber Gott nicht ein Geist sein? — an Höhe und Weite unvergleichbar sein können mit jedem endlichen Geiste, und doch ganz vergleichbar, ja ganz gleich damit in Allem, was einen Geist zum Geiste macht. Oder wozu ihn überhaupt noch Geist nennen? „Gott blies dem Menschen ein den lebendigen Odem in seine Nase, und also ward der Mensch eine lebendige Seele.“ Kann der Geist, der ein Hauch von Gottes Geiste ist, ganz unvergleichbar damit sein; und werden wir von dem Winde gar nichts aussagen dürfen, was von dem Hauche gilt?

Nicht unserm Principe, aber dem Einwande liegt ein Grundfehler unter, der so eingewurzelt ist, daß nur dieselbe Umwälzung, welche die ganze heutige Weltbetrachtung entwurzeln wird, ihn mit entwurzeln wird; denn dieser Fehler ist selbst eine ihrer festesten Wurzeln. Es ist der, daß man das Unendliche der Endlichkeit gegenüber, darüber, jenseits, außerhalb, dahinter, wohl gar eine ungeheure Scheide zwischen beide stellt, als könnten sie sich gar nicht nahe kommen; indeß sie gar nicht auseinander liegen; vielmehr das Endliche des Unendlichen Inhalt ist, und gar kein andres Verhältniß zwischen beiden vernünftig denkbar ist, als eben dieses, daß das Endliche des Unendlichen Inhalt ist. Also ist auch das Unendliche gar nicht unerfaßlich, vielmehr an unzähligen Handhaben der Endlichkeit faßlich; nur unumfaßlich ist es; aber von so viel Seiten, an so viel Enden faßlich, als es Einseitigkeiten und Endlichkeiten giebt, die dann auch oft genug für das Ganze zählen; ein andrer Irrthum, der aber den ersten nicht zur Wahrheit macht.

Oder sehen wir uns doch um, ob wir irgendwo ein

andres Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen finden können, als daß das Eine des Andern Inhalt ist? Die gerade Linie war vielleicht nur eine sonderbare Ausnahme: Nun, giebt's etwa einen unendlichen Raum jenseits der endlichen Räume, eine unendliche Zeit jenseits der endlichen Zeiten, eine unendliche Körperwelt, Natur, jenseits der endlichen Körper? Es giebt blos Unendlichkeiten, welche die Fälle der Endlichkeiten ihrer Art einschließen.

Der Gott der heutigen Meinung aber ist ein unendlicher Geist, der die Fülle der endlichen Geister nicht einschließt, sondern ausschließt, sich äußerlich gegenüber hat, ungefähr — denn Klarheit und Bestimmtheit ist hier nicht zu suchen, man widerspricht sich schon beim zweiten Worte — wie ein endlicher Geist den andern; und das ewige Leben nach heutiger Meinung ist nicht ein solches, was unser endliches Leben, wie ein Ganzes den Theil, einschließt, sondern übernatürlich abgerissen davon in einem unnahbaren Jenseits geführt wird.

Ein wahrhaft unendlicher Geist hingegen schließt in seinem Leben das Leben aller Geister ein, und ein wahrhaft ewiges Leben schließt Diesseits und Jenseits nur als zwei natürlich auf- und auseinander folgende Stadien desselben Lebens ein.

Ich meine, das ist einfach vernünftig; aber man will keine Vernunft in diesen Dingen. Man zieht das Messer ohne Heft und Klinge vor. Den unendlichen Geist ohne die Charaktere der Unendlichkeit und des Geistes. Unendlich ist er, doch hat die Endlichkeiten neben sich; ein Geist ist er, doch unveränderlich und zeitlos, wie kein Geist; er lebt und webt in uns, und wir in ihm, doch thut er es uns und wir es ihm gegenüber. Man schlägt die Hände über dem Kopfe zusammen über die Gottlosigkeit, die endlichen Geister immanent in Gott zu denken. Wenn man sich

lieber damit vor die Stirn schlüge und fragte, wie sich solche Widersprüche reimen. Nun ist freilich kein Wunder, daß, wo die grellsten Widersprüche so versöhnlich mit einander bestehen, eine Unversöhnlichkeit mit der Ansicht, welche sie hebt, besteht. Der Schein der Gottlosigkeit läßt sich wohl heben, solche Widersprüche lassen sich nicht heben.

Unter den Philosophen war es hauptsächlich Kant, der von Gott eine absolute Unprädicirbarkeit durch alle Kategorien, die auch auf das Endliche Anwendung finden, behauptet hat. Und hat doch so wenig als ein Anderer vermocht, seine Behauptung in der Ausführung zu behaupten. Denn ohne den Anhalt an das Endliche von Gott sprechen, heißt von Nichts sprechen oder sich widersprechen. In der That, nachdem Kant in der Kritik der reinen Vernunft jene Behauptung aufgestellt, vermeintlich begründet und damit dem Gedanken an Gott allen Grund entzogen hat, tritt er doch selbst in seinen beiden spätern Kritiken auf den weggezogenen Grund, indem er im moralischen und ethikotheologischen Beweise Gott unter Kategorien und unter Eigenschaften faßt, die der Betrachtung endlicher Verhältnisse entnommen sind.

Man sagt etwa: das, was du willst, mag für eine endliche Größe triftig sein; aber Gott ist zugleich unendlich höher als wir; da paßt es nicht. In seiner unendlichen Höhe über uns bleibt er immer uns ganz unfaßlich und mit uns ganz unvergleichbar.

Doch gilt für die Höhe ganz dasselbe Princip als für die Weite. Ein unendlich hoher Thurm kann eben so wenig ohne niedere Stockwerke, die er einschließt, bestehen, als eine unendlich große Fläche ohne Theilflächen, die sie einschließt. Es giebt so viel Stufen in Gott zu ersteigen, als Handhaben ihn zu fassen; nur daß wir nie

zur vollen Höhe werden aufsteigen können, wie wir ihn nie ganz umfassen können. Der Thurm ist freilich nur ein Bild; aber hoch ist nur ein allgemeineres Bild, und wenn man mir den Einwand ohne Bild vorzuführen vermag, so will ich ihn auch ohne Bild beantworten.

Und worauf stützt sich denn der Gedanke einer Unendlichkeit jenseits der Endlichkeiten? Auf Erfahrung, auf Vernunft, auf praktisches Interesse? Auf alles Dreies mißverstandenerweise, und allem Dreien widerspricht er rechtverstandenerweise. Und der Mißverstand, woran hängt er? an der Verzweiflung, Gott ganz und gar fassen zu können, als wenn es dasselbe wäre, von Gott ganz und gar nichts fassen zu können; und an dem andern Mißverstande, als ob das Unendliche durch Endliches darin beschränkt werden könnte, indeß sich das Endliche darin nur wechselseits beschränkt, ein Stück der unendlichen Linie das andere, doch keines die unendliche Linie.

Mit dem einen Irrthum hängt ein anderer zusammen. So wie das Unendliche seinen Inhalt in dem Endlichen einbüßt, und dadurch zur leeren Höhlung, ja zum leeren Worte, wird, büßt das Endliche im Unendlichen seine Umfassung, sein Gefäß, seinen Zusammenhalt, sein Band, ein, zerbröckelt, vereinzelt sich, zerstückelt sich. Die Seelen fallen monadisch aus einander, statt einer Weltseele giebt's eine Welt aus Seelenstaub; die Körper der Seelen, Theile der Natur, treten der Natur gegenüber; das Individuum will seine Freiheit in Vereinzelung für sich selber haben. Weil man aber doch das Band nicht missen kann, ersetzt man es durch den dialektischen Begriff, die fließende Materie, ein substanzielles Unendliche, dies oder jenes Surrogat des Geistes, oder verkittet die Wirklichkeiten durch Hinterwirklichkeiten.

Hiegegen hängt damit, daß das Unendliche das ge-

sammte Endliche zum Inhalt hat, von selbst zusammen, daß alles Endliche eines Unendlichen Inhalt ist, nicht in Vereinzelung besteht, noch Macht hat zu bestehen; zwar selber etwas ist, doch einem höheren Bestande, einer höhern Macht stets untergeordnet bleibt nach Seiten seines Stoffes, nach Seiten seiner Fügung, nach Seiten seiner Kraft, nach Seiten seines Gesetzes, nach Seiten seiner Freiheit.

Jede gerade Linie ist Stück einer unendlichen geraden Linie; jede Zeit ist Stück einer unendlichen Zeit; jeder Raum ist Stück eines unendlichen Raumes; jeder Körper ist Stück einer unendlichen Körperwelt, jeder Organismus Glied eines unendlichen Organismus, jeder Geist ein Bruch der unendlichen Einheit aller Geister; jedes zeitliche Leben ein Wellenschlag im ewigen Leben, jedes Einzelgesetz untergeordnet einem allgemeineren Gesetze, alle Freiheit des Einzelnen ein Stral der Freiheitssonne des Einen, darum nicht schlechter und um nichts weniger Freiheit.

Also lassen wir es uns nicht irren, daß die Gegenstände des Glaubens den Charakter der Unendlichkeit tragen, als könnten wir mit unserer Erfahrung ihnen nicht nahe kommen, da wir vielmehr mit unseren Erfahrungen ganz darin begriffen sind; und tragen wir nur dem Charakter der Unendlichkeit die rechte Rechnung darin, daß wir nie Endliches mit Unendlichem verwechseln, sondern blos als Theil, Moment, Seite, Glied, Handhabe desselben fassen. Nicht, je höher wir das Unendliche über das Endliche erhoben denken, sondern je mehr wir die Erkenntniß seines Inhaltes von Endlichkeiten vertiefen, erweitern, steigern, so tiefer und erhabener, triftiger, voller und reicher zugleich wird der Gedanke des Unendlichen sein, mit dem wir abschließen. Und können wir das Un-

endliche mit unserer Erfahrung nie erschöpfen, so können wir doch ins Unendliche aus ihm schöpfen.

Weil aber unsre Erfahrungen über den Inhalt des Unendlichen doch nicht in das Unendliche reichen; ja nicht einmal zu weit in das Endliche hinein reichen, so haben wir das Princip zu suchen, mit dem, wohin wir reichen können, das Mögliche zu erreichen, und über Alles den Sinn und die Tendenz des Ganzen zu erreichen, um durch unser endliches Fühlen, Denken, Handeln in diesem Sinne selbst etwas seiner Erfüllung beizutragen. In dieser Hinsicht stelle ich das Folgende auf:

Es gilt, vom möglichst großen Kreise des Erfahrungsmäßigen im Gebiete der Existenz auszugehen, um durch Verallgemeinerung, Erweiterung und Steigerung der Gesichtspuncte, die sich hier ergeben, zur Ansicht dessen zu gelangen, was darüber hinaus in den andern, weiteren und höheren Gebieten der Existenz gilt, an die wegen ihrer Ferne unsere Erfahrung nicht reicht, oder deren Weite und Höhe unsere Erfahrung überreicht und übersteigt, mit der Vorsicht, die Verallgemeinerung, Erweiterung und Steigerung über das Gebiet des Erfahrbaren hinaus nur in dem Sinne und der Richtung vorzunehmen, die schon innerhalb des Erfahrbaren selbst angeschlagen ist, also nur das für die andern, höheren, weiteren Gebiete in Anspruch zu nehmen, als gültig zu erachten, was sich um so mehr verallgemeinert, erweitert, steigert, je weiter und höher wir den Blick in's erfahrbare Gebiet richten, und dem Gesichtspuncte des Unterschiedes, der durch die

größere Ferne, Weite, Höhe des Gebietes entsteht, volle Rechnung zu tragen.

Wenn anders ein Sinn allwaltend durch das Ganze geht, ein Zusammenhang des Seins, Wirkens, Wesens, der Gesetze durch das ganze Existenzgebiet besteht, vom Allgemeinsten, Höchsten, Letzten zum Einzelnsten, Untersten reicht, und wenn anders Wirklichkeit sich nur durch Erfahrbarkeit oder Zusammenhang mit Etwas, was erfahrbar ist, beweisen kann, so bedarf dies Princip keines Beweises seiner Triftigkeit; denn jener Zusammenhang selbst ist eben so im Sinne des Princips, wie es selbstverständlich aus ihm fließt.

Gott ist ein Geist; was ein Geist ist, lernen wir an uns; aber er ist ein unendlicher und unendlich hoher Geist; wohlan, auch in unserm Geiste und im Reiche unserer Geister giebt es engere und weitere Gebiete, Abstufungen der Höhe. Erweitern und steigern wir in dieser Richtung weiter, erweitern und steigern wir, bis es nicht weiter geht, also daß Gott immer ein Geist bleibe, wie unser Geist nach alle dem, was einen Geist zum Geiste macht, und unendlich weit und hoch über Alles emporsteige, woran die Endlichkeit und Niedrigkeit, die Beschränktheit, die Enge unseres Geistes hängt. Damit werden wir zwar nicht zu einem unveränderlichen, zeitlosen, über allen Raum erhabenen, Gott gelangen; aber zu einem solchen, der alle Veränderung, alle Zeit, allen Raum im selben Sinne einschließt, wie unser Geist Veränderung, Zeit, Raum als Formen seines Denkens, Wissens, seiner ganzen Habe von den Dingen, einschließt. Was wir in diesen Formen von den Dingen haben, das sind uns die Dinge; was Gott in diesen Formen von den Dingen hat, das sind die Dinge, und was wir da-

von in ihm haben, hat Theil am Sein und Wesen der Dinge.

Gott hat als Geist ein Verhältniß zur Körperwelt; das Verhältniß des Geistigen zum Körperlichen lernen wir an uns; aber Gott hat als allgemeinster, größter, höchster Geist ein Verhältniß zum Allgemeinsten, Größten, Höchsten der Körperwelt; wir können auch an uns lernen, wie mit Erweiterung der Sphäre, Erhöhung der Stufe des Geistes sich das Verhältniß des Geistes zur Körperwelt erweitert und steigert; der höhere Geist wird von einem höher entwickelten Organismus getragen, nud trägt ihn so zu sagen mit sich höher empor. Erweitern und steigern wir in dieser Richtung weiter, so werden wir finden, daß der weiteste und höchste Geist von dem weitesten und höchst entwickelten Organismus getragen wird; das ist die Welt selbst, nicht die unorganische, sondern die ganze, mit dem Ursprunge und allen Geschichten und Geschicken der Völker.

Gott hat als Geist auch ein Verhältniß zu Geistern. Zu Geistern neben ihm? Dann hätten wir nicht recht gesteigert. Der wahrhaft einige und alleinige Gott duldet nicht nur keinen Gott; er duldet keinen Geist neben sich, denn jeder Geist ist selbst ein kleiner Gott. Blicken wir vielmehr hinein in uns, und schließen von dem kleinen Gotte auf den großen. Mein Auge sieht von dem nichts, was mein Ohr hört, mein Ohr hört von dem nichts, was mein Auge sieht, ein jedes dieser Glieder ist mit seinem Empfinden ein gegen das andre abgeschlossenes Wesen; doch alle gemeinsam aufgeschlossen gegen meinen ganzen Geist; er weiß zugleich um Alles, was Aug' und Ohr und alle andern Sinne in mir einzeln wissen, und greift noch hoch mit allgemeineren Beziehungen darüber hin. Erweitern und steigern wir in dieser Richtung weiter, so ist jedes

Geschöpf ein mit seinem Empfinden, und darüber Denken, Wollen, gegen das andre abgeschlossenes Wesen; doch werden alle wieder gemeinsam aufgeschlossen sein gegen den ganzen Geist; er wird zugleich um Alles wissen, was sie einzeln wissen, und noch mit unendlich höheren Beziehungen darüber greifen.

Oder glauben wir noch nicht an Gott? haben die andern zwei Principe ihre Kraft versagt? wohlan, als drittes kann es zu ihrer Unterstützung und Ergänzung dienen. Was uns an die Seele unserer Nebenmenschen und an die Seele des Wurmes glauben läßt, kann uns in rechter Erweiterung und Steigerung an die Seele des Ganzen, dessen Sprossen und Theile wir alle sind, glauben lassen (Kap. IX).

Wenn aber die Höhe Gottes über der Welt statt in einer unendlichen Steigerung der Höhe, die wir aus erfahrungsmäßigen Gesichtspuncten schon unserm Geiste über die Materie und über die niedern Sinnessphären in ihm selbst beilegen können — ohne das aber bleibt selbst das Wort Höhe ein bedeutungsloser Klang — wenn sie in einer Ueberhebung Gottes über die Welt gesetzt wird, auf die kein erfahrungsmäßiger Gesichtspunct mehr Anwendung findet, so ist das Princip verlassen, und hiemit die Brücke der Vorstellung und des Schlusses zu ihm abgebrochen, und alles Reden von Gott bleibt ein unverständlich Lallen.

Der Mensch wechselt von Tag zu Tage theilsweis, im Laufe der Jahre gänzlich, seinen Leib, giebt ihn der Außenwelt zurück, und schöpft aus ihr einen neuen; die Seele ist nicht nur ein verknüpfendes, sondern auch Stoff und Form der Verknüpfung wechselndes, Princip des Leibes; je rascher der leibliche Wechsel, so lebendiger ist die Seele; im Wechseln des Leibes steigt der Mensch allmälig

von einer Lebensstufe auf die andre, erweitert, entwickelt sich der Leib, und mit dem Leib der Geist.

Erweitern und steigern wir in dieser Richtung weiter, so öffnet sich uns die Aussicht, daß der Tod statt eines allmäligen und theilweisen nur ein rascherer und plötzlicherer Wechsel des Leibes und damit das schnelle Ersteigen einer neuen Lebensstufe sei.

Die Seele ist schon jetzt nicht blos an einen Punct der Körperwelt geheftet, sondern das bewußte Princip und Band eines Kreises von körperlichen Thätigkeiten, die steigen und sinken, sich ausbreiten und zusammenziehen, da- und dorthin wandern können. Sie sinken im Schlafe unter die Schwelle, über der Bewußtsein leuchtet, sie steigen im Wachen darüber empor; jetzt stehen sie hier am höchsten, und der Mensch ist ganz Auge, jetzt da, er ist ganz Ohr; jetzt sind sie wie auf einen Punct zugespitzt, dann ist die Seele ganz auf einen Punct gerichtet; jetzt breiten sie sich aus, dann sind wir zerstreut; jetzt ziehen sie sich ganz in's Innere zurück, und die Seele ist in sich versunken; jetzt wenden sie sich wieder dem Aeußeren zu, und sie gewahrt wieder der Außenwelt. So folgt die Seele jeder Wendung der durch sie verknüpften Thätigkeiten, oder sagen wir umgekehrt, sie folgen jeder Wendung der Seele; im Grunde folgt keines dem andern, sondern eins geht mit dem andern, und wann und wo der Gipfel dieser Thätigkeiten ist, gipfelt sich zugleich das Seelenleben, wonach man den jeweiligen Sitz der Seele bezeichnen kann.

Erweitern und steigern wir in dieser Richtung weiter, so öffnet sich uns die Aussicht, daß, wenn die Seele in dieser Weise schon diesseits in einem kleinen Theil des großen Ganzen wandert, sie im Tode nur in einen größern

Theil desselben hinüberwandern und fortan freier in demselben wandern werde.

Wir können jeden Theil unsers Leibes, sogar Gehirns, zerstören; ist's nicht zu viel auf einmal, so stirbt die Seele nicht; sie leidet sogar nicht, sofern der übrige Leib noch seine Mittel der Vertretung hat. Zerstörung des Schadhaften ist sogar das beste Mittel, den Schaden zu zerstören, wenn die Mittel der Vertretung in Kraft sind. Erweitern und steigern wir in dieser Richtung weiter, so öffnet sich uns die Aussicht, daß auch, wenn unser ganzer Leib der Zerstörung anheimfällt, unsere Seele nicht sterben, ja nicht leiden wird, indem der größere Leib, deß unser Leib ein Theil, wie unsre Seele ein Theil der Seele dieses Leibes, auch Mittel der Vertretung zu ihrer Erhaltung haben wird, und daß dies das letzte, in der Natur der Dinge vorgesehene, Mittel sein wird, allen Schaden des Alters und der Krankheit zu zerstören.

Betrachten wir ein Bild in unserm Auge. Der Körper giebt dazu die Stoffe, Säfte, Kräfte, die Seele die Empfindung her. Das Bild erlischt, die Stoffe, Säfte, Kräfte zerstieben wieder in den Leib, aus dem sie sich gesammelt; doch für die Empfindung tritt die Erinnerung der Empfindung ein; tritt in ein neues höheres Reich, aus dem sich Begriffe und Gedanken weben, ein, begegnet sich darin mit den Erinnerungen aller anderen und früheren Bilder und hilft mit ihnen an dem höheren Leben selbst mit weben. Erweitern und steigern wir in dieser Richtung weiter, so öffnet sich die Aussicht, daß auch, wenn unser ganzes Leibesbild erlischt und seine Stoffe, Säfte, Kräfte wieder in den großen Leib zerstieben, der sie erst hergegeben, ein Erinnerungsnachklang dieses Lebens in das Leben des Geistes eintreten wird, der zu unserm Leibe die Seele gegeben hat, und mit den Nachklängen

aller andern und früher heimgegangenen Menschen, d. h. ihren jenseitigen Seelen, das höhere Leben dieses Geistes wird weben helfen. Und wie der Erinnerungsnachklang des Bildes in uns sich an einen Wirkungsnachklang heftet, den das körperliche Bild nach dem Zerstieben in uns hinterlassen hat, so der Erinnerungsnachklang unseres Lebens an einen Wirkungsnachklang, den unser diesseitiges körperliches Leben in der Welt hinterlassen.

Wer nun genau ergrübeln will, wo in der Welt, dem Leibe des großen Geistes, der neue Sitz unserer Seele zu finden, und wie er beschaffen, der grüble erst — und ehe er dies ergrübelt hat, wird er auch jenes nicht ergrübeln — wo in dem Leibe des kleinen Geistes, dem Theile des großen, der Sitz der Erinnerung zu finden, und wie er beschaffen; doch ob es noch lange sein mag, ehe wir das Eine und Andere ergrübeln; die Frage trifft nicht mehr das Ob, sie trifft nur noch das Wo und Wie. Und auch für das Wo und Wie sind Anhaltspuncte der Vorstellung und des Schlusses genug in unserem Principe zu finden. (Vergl. Zend-Avesta. Th. III.)

Das Kind vor der Geburt war fest verschlossen in dem Mutterleibe, mit dem Zerreißen aller alten Lebensbande — es schien sein Tod — tritt es hinaus in ein ganz neues freies, vom vorigen nicht abgerissenes, vielmehr dasselbe umschließendes, Reich, und verkehrt frei mit Denen, die auf dieselbe Lebensstufe traten. — Erweitern und steigern wir in dieser Richtung weiter, so öffnet sich uns die Aussicht, daß wir mit dem Zerreißen unserer jetzigen Lebensbande — wiederum scheinbar unser Tod — in ein noch freieres, ganz neues, und doch vom vorigen nicht abgerissenes, vielmehr dasselbe in weiterm Kreise umschließendes, Reich treten, und noch freier mit Denen verkehren werden, die auf dieselbe Lebensstufe traten.

Und so können wir von den verschiedensten Gesichtspuncten ausgehen; nichts bedarf es, als der Erweiterung und Steigerung im Sinne unseres Principes, so finden wir uns von dem Diesseits in das Jenseits geführt, nicht in Widerspruch, sondern auf Grund der Thatsachen des Diesseits selbst; nichts bedarf es, als des Verlassens des Principes, um die Seele rettungslos untergehen oder durch Unbegreiflichkeiten und Widersprüche gerettet zu sehen.

Auf gleichem Fundament erhebt sich auch der Glaube an die höheren Wesenheiten. Dies zeig' ich in einem folgenden Kapitel. (IX).

Man sagt: aber du bauest eine Hypothese auf die andre; deine Hypothese des Jenseits auf die Hypothese, daß die Welt um uns der Leib eines Geistes, und unser Leib ein Theil von seinem Leibe und unser Geist ein Theil von seinem Geiste.

So ist es; nur daß die Gesammtheit dieser Hypothesen aus einem Principe fließt, was keine Hypothese. Daß sie sich aber wechselseitig unter einander stützen, vermindert nicht, sondern vollendet ihren Halt.

Und hier tritt eine Betrachtung ein, die eigentlich selbstverständlich wäre, wenn schon sich Niemand danach richtet, weil man sich überhaupt nicht nach dem Principe richtet, daß, wenn es gilt, die Lehre von den allgemeinsten, höchsten, letzten Dingen auf das Princip der Verallgemeinerung, Erweiterung, Steigerung vom Boden der Erfahrung aus zu stützen, man nicht einzeln dies und das, sondern Alles im Zusammenhange in der durch die Erfahrung angewiesenen Richtung zu erweitern und zu steigern hat, soll es einen Zusammenhang der höchsten, letzten Dinge geben, ja ihre Thatsache nur bestehen; weil sie in der That nur im Zusammenhange besteht. Unser jenseitig Leben kann auf solchem Wege nur gefunden werden, wenn

wir zugleich Gott und höhere Wesen auf demselben Wege finden, und die Ideen von Gott und den höhern Wesen können in diesem Wege blos recht gestaltet und entwickelt werden, wenn wir in Zusammenhang damit die Idee von unserm jenseitigen Leben recht entwickeln. Ist die Welt, die Erde um uns ein Grab, so verfällt im Tode die Seele mit dem Leibe diesem Grabe; ist die Welt um uns der lebendige Leib Gottes, und die Erde um uns ein gottbeseelter Theil dieses Leibes, ist das Niedere in das Höhere, und in Gott schließlich Alles hier wie dort eingethan, so ist unser Tod blos noch ein besondrer Fall des Stoffwechsels und geistigen Sitzwechsels im lebendigen Leibe Gottes, eine Wanderung aus der engen Zelle in das weitere Haus.

Von der andern Seite würde das Leben Gottes und seiner erhabensten Geschöpfe ohne unser darin aufgehobenes jenseitiges Leben den höheren Inhalt verlieren. Wenn es blos Menschen, Thiere, Pflanzen mit Seelen diesseits ohne Nachklänge ihres Daseins in einem jenseitigen höhern Leben giebt, so ist es für Gott und die Wesen zwischen ihm und uns dasselbe, als es für uns wäre, wenn es in uns wohl sehende Augen, hörende Ohren, tastende Hände gäbe, sich aber das, was sie gesehen, gehört, getastet haben, nicht in einem höheren Reiche aufhöbe, fortsetzte. Der unbestimmte Himmel, von dem die Völker träumen, ist dies höhere Reich in Gott.

So gefaßt hängt Alles vernünftig zusammen, und Alles kann bestehen. Das aber macht es dem Principe so schwer, Wurzel zu gewinnen, daß Alles nur in solchem Zusammenhange bestehen kann. Dem gemeinen Bewußtsein fällt es schon schwer, nach einer Richtung über das Gewöhnliche hinaus zu steigern, geschweige nach allen im Zusammenhange; der Verstand bleibt da den Leuten stehen

und doch ist blos in dieser zusammenhängenden Steigerung Verstand. Ist unser Princip deshalb aussichtslos? Im Gegentheil, die Erfüllung seiner Aussichten liegt nur darum am fernsten, weil sie die weitesten, die größten.

In Wahrheit ist dies Princip nichts weniger, als ein phantastisches Princip und ein Princip für Phantastereien; vielmehr ist es das einzige, was den Phantastereien in diesem Felde Zaum und Zügel anlegen kann; ja alle Phantastereien im Felde des Glaubens beruhen nur darauf, daß man es verläßt.

Es kann aber auf doppelte Weise verlassen werden, einmal damit, daß man Ansichten von den höchsten, letzten Dingen aufstellt, die zwar den Ausgang triftig von Erfahrung nehmen, aber, anstatt ihn nur als Ausgang zu zu fassen, dabei stehen bleiben, indem sie mit dem, was in den endlichen beschränkten Gebieten unserer Erfahrung gilt und rohen Analogieen damit das Höchste, Letzte, Allgemeinste decken wollen, so die Ansichten der Materialisten und der Heiden.

Zweitens aber damit, daß man Ansichten von jenen Dingen aufstellt, die zwar den Gesichtspunct des Allgemeinsten, Höchsten, Letzten triftig im Auge halten; aber, anstatt es als das Allgemeinste, Höchste, Letzte dessen, was erfahrbar ist, zu fassen, es in's Transcendente, Unfaßliche, Unbegreifliche verlegen, es von Allem abreißen, ja wohl in principiellen Widerspruch mit Allem setzen, worauf sich Vorstellung, Begriff und Schluß begründen können; so die Ansichten der meisten dogmatischen Theologen und idealistischen Philosophen.

Auf dem ersten Wege kommt man zu niedrigen, beschränkten, unwürdigen, nirgends reichenden, mit andern particulären Ansichten streitenden, Ansichten von jenen Dingen, verfällt in rohen Anthropomorphismus, Fetischis-

mus, oder auch, sie kommen ganz abhanden. Auf dem letzten Wege kommt man zu inhaltlosen, unklaren, unfaßlichen, unbegründbaren, in sich und mit der erfahrbaren Natur der Dinge streitenden, dazu bezugslosen, von Jedem anders gefaßten, verstandenen, gestellten, Ansichten von den höchsten und letzten Dingen. Statt klarer Vorstellungen und Gedanken bleiben zuletzt nur hohle Worte.

Im Sinne der ersten Abweichung ist das rohe Götzenthum der Heiden, nach denen Gott nur ein größerer oder stärkerer Mensch, oder gar noch weniger als ein Mensch, ein Ibis, eine Schlange, ein Stück Holz, ein Stein ist, nach denen es im Jenseits genau aussieht, wie im Diesseits; nicht minder aber der Unglaube der Materialisten, die nicht an Gott und jenseitige Seelen glauben, weil sie nichts davon sehen, und ihre Ansicht, daß, weil sie selber ein Gehirn zu ihrem kleinen Gedankenkreise brauchen, auch ein Gedankenkreis der Dinge nicht ohne Gehirn denkbar sei.

Der Materialismus hat keine einzige Thatsache aufzuweisen, welche unserem Principe der Erweiterung und Steigerung den Weg verlegte; alle seine Thatsachen gehören vielmehr zum Ausgangspuncte des Weges, den es führt. Sondern er widerspricht ihm einfach mit dem Princip, die Erweiterung und Steigerung über das Menschliche hinaus nicht zu gestatten.

Im Sinne der zweiten Abweichung sind jene Ansichten, welche keine der Kategorieen, die für uns, die endlichen Geister, gelten, auf Gott, den höchsten Geist anwendbar halten, nach denen er unveränderlich, zeitlos, über den Raum erhaben, in einem total andern Verhältnisse zur Welt ist, als nach Erfahrung irgend ein Geist zur Körperwelt hat, in einem total andern Verhältnisse zu den Geistern, als nach Erfahrung und nach Denkbarkeit

irgend ein Geist zu Geistern hat; die Ansichten, die die Natur von Gott abfallen oder die Materie aus dem Geist herausfallen lassen, die den Seelen eine leiblose Existenz im Jenseits geben, sie auf ferne Planeten oder in einen unbestimmten Himmel hinüber wandern lassen.

All' das rechne ich zu den Phantasieen der Philosophen und Theologen, die nicht bestehen können, wenn unser Princip besteht.

Unser Princip gewährt die Durchfahrt zwischen beiden Klippen, indeß das Schiff des Glaubens, wie es gemeinhin heute geht, die eine nur vermeidet, um an die andre zu stoßen, und zwischen beiden hin- und hergeworfen wird. Nur eben will man nichts vom Gotte, dem über alles Sinnen und Denken Erhabenen, gelten lassen, was vom endlichen Menschen gilt, und dann verfällt man wieder in Bilder und Vergleiche, und legt Gott Motive bei, die Sache der gewöhnlichsten Menschlichkeit sind.

Eine Schönheit des Principes liegt in seiner Klarheit, der Klarheit seines Ausdruckes, der Klarheit des Weges, den es führt, der Klarheit der Vorstellungen, zu denen es führt. Wo bleibt da etwas Unverstandenes? Gott, Jenseits, höhere Geschöpfe; Alles tritt danach nicht zwar unter geläufige, aber doch völlig klare oder durch Anhalt an das Geläufige klar zu machende, Vorstellungen und Begriffe. Erweiterung und Steigerung des Geläufigen ist ja sein ganzes Geheimniß.

Eine andre Schönheit des Principes liegt darin, daß es uns unabhängig macht vom philosophischen Streite über das letzte Wesen, den Ursprung, die Grundprincipien der Dinge, worüber nun einmal bis jetzt zu keiner Klarheit und Einstimmung gelangt werden konnte, unstreitig deshalb, weil man das Wesen der Dinge hinter den Dingen sucht. Die Schlüsse nach unsern Principe bleiben

richtig, mag man die Thatsachen im Gebiete der Beziehungen von Seele und Leib in diesem oder jenem Sinne deuten, nur daß man die Schlüsse immer auf das Thatsächliche stütze, wie die Schlüsse des Astronomen richtig bleiben, gleich viel, worin man das Wesen der Materie suche.

Doch vermag das Princip die Wahrheit nicht hervorzuzaubern, und für sich allein nicht zu verbürgen. Es ist ein Princip der Arbeit, die nach Maßgabe fruchtbarer wird, je stetiger und einsichtiger und zusammenhängender sie in derselben Richtung betrieben wird. Die einzelne Betrachtung und der Einzelne kann irren, wird irren, muß irren, so sichrer und so schwerer, je mehr er sich auf blos einseitige Ansicht der Natur der Dinge stützt, je unvorsichtiger er erweitert und steigert, je mehr er sich endlich mit seinem Principe vom historischen und praktischen Principe isoliren will. Denn hierin steht er anders zu seinen Gegenständen, als der Naturforscher zu den seinen, welchem die Bewährung durch die Erfahrung jede andere Controle ersetzt; der historische Accept und der praktische Nutzen folgen seinen Entdeckungen von selbst nach. Aber in höchsten und letzten Dingen gehören sie selbst mit zur Bewährung. Was nicht historische Geltung zu erringen vermag, verdient nicht solche zu erringen, und wo die historische Einstimmung noch fehlt, müssen doch die Bruchstücke der Einstimmung oder die Tendenz dazu aufzeigbar sein. Was dem Heile der Menschheit nicht frommen kann, bleibt ewig falsch. Ueber diese Verknüpfung und wechselseitige Stützung der drei Principe wäre noch viel zu sagen; aber es wäre zu viel, es hier zu sagen.

VIII.

Eine Schwierigkeit.

Eine Schwierigkeit ist es vor allen, über die man nicht hinwegkommen kann. Sie macht die Ohren taub für unsre Lehre, und die Zungen redefertig gegen dieselbe. So viel ich nun auch schon in meiner frühern Schrift gesagt*), den Schein dieser Schwierigkeit aufzulösen, so ist es doch, als hätte ich nichts gesagt. Und so hebe ich nochmals die Zunge, den tauben Ohren zu predigen.

Ein Gefühl geht durch dieses Buch, wie es Kassandra hatte, daß alle Wahrheit, die sie sagte, in den Wind gesagt sei. Aber wenn die Zeit kommen wird, daß das Troja der alten Ansicht fällt, wird der Wind, der jetzt umsonst weht, mit in das Feuer blasen.

Sind wir Theilwesen Gottes, wie kann unsere Selbstständigkeit und Freiheit bestehen? und müssen nicht unsere Sünden und Unvollkommenheiten auf ihn fallen? Ist ein solches Verhältniß zwischen Geist und Geistern überhaupt nur möglich?

Seine Selbstständigkeit und Freiheit mag Niemand selbst dem Höchsten opfern; es sei denn, daß er sie ihm freiwillig opfere. „Ich möchte wohl auf deine Ansichten eingehen," sagte mir ein Freund; „aber ich fühle, daß ich etwas für mich selbst, und nicht eines Andern bin." Gott gegenüber sein und frei sein hält man Eins.

Gräuel über Gräuel geschehen täglich in der Welt durch Menschenwillen; soll dieser Wille Gottes sein, und mit dem Menschengeiste ist's des Menschen Wille, was wird dann aus dem heiligen Gott?

*) Zend=Avesta I. 300 ff., 396 ff.

Es ist wahr, hier liegt eine Schwierigkeit, und zwar nicht blos eine einfache, eine doppelte, durch ihren Zusammenhang verstärkte Schwierigkeit. Aber sie liegt nur in den halbverstandenen und halben, nicht in den ganz verstandenen und ganzen Consequenzen unserer Lehre. Die Hauptschwierigkeit ist vielmehr, daß Niemand so leicht dazu zu bringen ist, sie ganz und voll zu ziehen. Und außerdem, daß man nicht weiß, was unsere Lehre will, weiß man zumeist nicht, was man selbst in diesen Dingen will.

Niemand, der einen Gott will und behauptet, behauptet eine absolute Unabhängigkeit des Menschen von Gott. Wozu auch sonst ein Gott? Nun gilt es blos, die Seite der Abhängigkeit und Unabhängigkeit von Gottes Willen, die man als eine äußere anerkennt, in eine innere zu übersetzen, und Alles gestaltet sich für unsern Freiheitsdrang nicht schlimmer, sondern besser.

Ein Herr hatte viel Grund und Boden, und darauf eine große Zahl Leibeigener, die ihm den Boden bearbeiten mußten. Da sprach er: ich will euch frei lassen, jeder soll an der Verwaltung und den Zinsen des Gutes nach Maßgabe seiner Einsicht und seiner Thätigkeit Antheil nehmen, und ich selbst behalte mir nur die oberste Leitung vor. Nein, sprachen die Leibeigenen, jetzt fügen wir uns deiner Gewalt, wenn uns aber dein Gut mit gehören soll, so werden wir erst damit deine und deines Gutes wahre Hörige.

Solche thörichte Leibeigene sind die Menschengeister, die ihre Freiheit besser Gott gegenüber, denn als Theilhaber seines geistigen Wesens gewahrt halten. Denn das große Gut ist der göttliche Geist und der Herr des Gutes der göttliche Wille.

In unserm Geiste ist der Wille nur das höchste,

nicht das einzige selbstthätige Vermögen. Wie viele Gedanken entstehen, wie viele Triebe gehen ohne, ja wider unsern Willen; sollte es also nicht um so mehr in dem so viel höhern und weitern göttlichen Geiste noch viel Selbstthätigkeit unter seinem höchsten Willen geben können? Oder soll Gott aus nichts als höchstem Willen bestehen? Man setzt die oberste Stufe der Treppe gegenüber, indem man den göttlichen Willen abgesondert dem geschöpflichen gegenüberstellt. Damit sie eine höchste sei, muß sie vielmehr noch tiefere derselben Treppe unter sich haben. Die menschlichen Willen unter dem göttlichen Willen im göttlichen Geiste sind diese niederen Stufen.

Zwar, stehen nicht dem Willen des Königs die niederen Willen seiner Unterthanen äußerlich gegenüber, und ist Gott nicht der oberste König? — Vielmehr steht Gott darin über allen Königen, daß jedes Verhältniß der Nebenordnung zu seinen Unterthanen ihm abgeht. Dann aber kann seine Herrschaft über sie nicht, wie die eines menschlichen Königs, eine äußere, sondern nur eine innere sein.

Der Wille des Königs selbst hat vor aller äußeren Herrschaft eine innere in seinem Geist zu führen, hat, um ein wahrhaft königlicher zu sein, den Willen der Unterthanen in Weite, Höhe, Güte dieser inneren Herrschaft zu überbieten. Und nur dadurch wird der König zugleich Gott ähnlich und ein bevorzugter Diener Gottes, daß er in dieser innern Herrschaft seines Geistes die innere Herrschaft des unendlichen, des ganzen, Geistes wiederspiegelt, und mit dieser innern Herrschaft die äußere führend, Gott seine innere Herrschaft führen hilft, indem er den auf das Beste des Ganzen gerichteten Willen des ganzen Geistes, so viel an ihm ist, verwirklichen hilft, doch darin immer Gott unähnlich, daß seine Herrschaft

nur eine endliche und zum Theil äußere, Gottes eine unendliche und eine ganz innere ist.

Der König, der sich dieser Stellung in Gott gegen Gott bewußt ist, ist sich zugleich der höchsten Würde und der höchsten Pflicht bewußt; der König, der im Sinne dieser Stellung handelt, ist wahrer Stellvertreter Gottes auf der Erde; das Königthum besteht auf festem Grunde in diesem Sinne und nur in diesem Sinne; doch damit es so bestehen kann, muß der König nicht neben, sondern in Gott stehen, und Gott nicht ein König auch in dem Sinne sein, in welchem der König nicht Gott ist.

Man sagt: wie kann das Verhältniß zwischen Gottes Willen und unserm Willen verglichen werden mit dem Verhältniß zwischen unserm Willen und unsern Trieben. Ist nicht das Verhältniß zwischen Willen und Willen überhaupt unvergleichbar mit dem Verhältniß zwischen Willen und Trieben? Ist Wille nicht etwas unsagbar Höheres als Triebe?

Gewiß; aber giebt man denn nicht zu, ja behauptet man nicht vielmehr, daß Gottes Wille ebenso etwas unsagbar Höheres als unser Wille sei? Der gleiche Name darf uns nicht irren, und der ungleiche nicht verwirren. Und nichts hindert, daß bei aller Unvergleichbarkeit unserer Triebe mit unserm Willen und unseres Willens mit dem göttlichen Willen doch das aufsteigende Verhältniß derselben, ja, wenn man will, die Unvergleichbarkeit jedes Niedern mit seinem Höhern vergleichbar sei. Was also unser Trieb gegen unsern unvergleichbar höhern Willen kann, wird unser Wille gegen Gottes unvergleichbar höhern Willen können, trotz dem, daß er desselben Geistes ist. Hiermit aber hat unser Wille die Freiheit, die man für ihn außer Gott sucht, eben so gut in ihm; denn, ist die Möglichkeit des Widerstrebens gegen Gottes Willen auch

nicht die beste Seite, so doch das gewisseste Zeichen der Freiheit und Unabhängigkeit von diesem Willen.

Ein rechter kräftiger Wille in uns aber vermag Alles, was ihm innerlich widerstrebt, endlich doch zu seinen Zwecken und Zielen zu lenken und zu stimmen. Das wird der götliche Wille auch endlich mit allem menschlichen Willen; sogar noch besser und sicherer, als aller menschliche Wille mit dem, was er unter sich hat. Dazu ist Erziehung, Strafe und Lohn in der diesseitigen und jenseitigen Welt da. Das aber ist nicht eine Furcht, sondern eine Hoffnung und ein Trost.

Man sagt: aber ein Wille und noch ein Wille können im selben Geiste gar nicht zusammen bestehen. Vielmehr ist Wille ein- für allemal ein Höchstes, mithin Einziges in dem Wesen, was ihn hat.

Ganz recht; aber hindert das, daß ein höheres Wesen dieses Wesen in sich hat und nun noch einen höheren Willen darüber in sich hat, der für dieses höhere Wesen nun erst den Charakter des wahren Willens hat? Die Spitze eines Thürmchens an dem Thurm ist, wenn schon zum Thurme gehörig, doch nicht die Spitze dieses Thurmes und steht einer höhern und höchsten Spitze nicht im Wege, kann sich vielmehr in gleichem Sinne damit richten. Und also ist auch unser Wille, wenn schon er immer Gottes bleibt, doch nicht der Wille Gottes, und Gottes Wille nicht der unsere, obschon der unsere wohl zu Gottes Willen stimmen kann und soll.

Wir können uns freilich gar nicht denken, daß im Menschen noch ein Wille neben dem andern Platz hat; natürlich, weil er seinem Begriffe und Wesen nach ein in der letzten Bewußtseinseinheit des Menschen Wurzelndes, sie selbst mit Constituirendes, Einigendes, und mithin Eines, ist. Zwei sind aber nicht Eins, und zwei

Willen gäben nothwendig zwei Menschen. Wir können uns auch gar nicht denken, daß unter unserm Willen noch ein anderer Wille Platz habe; natürlich, weil er seinem Begriffe und Wesen nach der letzte Quell, die abschließende Spitze aller bewußten Selbstthätigkeit im Menschen, etwas, das ganze Bewußtseinsgebiet desselben Beherrschendes, hiemit selbst Höchstes, in dem Menschen ist; indem er unter dem Höchsten stände, wäre er nicht mehr das Höchste, und mithin nicht mehr der Wille dieses Menschen. Alle diese Schwierigkeiten aber, die einen menschlichen Willen neben oder unter dem menschlichen Willen im selben Menschen unmöglich machen, gestatten den menschlichen Willen neben dem menschlichen Willen unter dem göttlichen Willen im selben Gotte, d. i. unter einer einheitlichen Spitze aller bewußten Selbstthätigkeit in Gott, den wir freilich gar nicht einmal mehr Willen nennen dürften, wenn wir zum Begriff und Wesen des Willens auch seine Niedrigkeit und Endlichkeit und Schranken in uns rechnen wollten.

Die Geschäfte sind in Gott getheilt; die Sorge für das Einzelne ist den Einzelnen überlassen, und über den Regimentern der Einzelnen stehen Einzelne, das Regiment zu führen. Der höchste Wille kann sich um das Einzelne nicht kümmern, außer sofern es in das Ganze greift. Wer vom höchsten Willen erwartet, wozu ein Wille unter ihm da ist, der wird vergebens warten. So wenig beschränkt das Inbegriffensein unsers Willens mit Gottes höchstem Willen im selben Geiste die Selbstthätigkeit, die Freiheit unsers Willens, daß vielmehr Gottes Geist selbst auf diese freie Thätigkeit des Einzelnen im Einzelnen gewiesen ist. Für A l l e s und für A l l e sorgt sein h ö c h s t e r Wille, aber nur für Alles und für Alle im Zusammenhange; ein Jeder gehört zu diesem Zusammenhange, und in sofern sorgt auch der h ö c h s t e Wille für jeden Einzelnen,

sowie es am besten in den allgemeinen Zusammenhang paßt; der Einzelne kann handeln, wie er will; doch, wenn er nicht seinerseits so will und handelt, wie es am beßten dahinein paßt, so wird die allgemeine Sorge Gottes dahin gehen, ihn dahin zu führen, und die Strafe Gottes endlich dazu zwingen. Nun will Mancher um einer abstrusen Freiheitsidee willen freilich auch diesen schließlich alles Böse bezwingenden Zwang nicht dulden. Aber es giebt auch widerspenstige Kinder, und einst danken sie es dem Vater doch, wenn sie gezwungen sind.

Aber, sagt man, es handelt sich bei der Ansicht, daß wir Theilwesen Gottes sind, nicht blos um Unterordnung unseres Willens unter Gottes Willen, vielmehr um Aufgehen unserer ganzen Person in Gott. Das Aufgehen einer Person in einer andern Person aber widerspricht dem Begriffe der Persönlichkeit. — Das Aufgehen gewiß, aber nicht das Eingehen darein. — Das Eingehen nicht minder; statt einzugehen in eine andere Person steht die Person geschlossen und selbstständig andern Personen gegenüber. — Ein Kreis nicht minder andern Kreisen; aber hindert das, daß er mit ihnen zugleich von einem größeren Kreise umschlossen sei? — Ein Kreis ist keine Person. — Aber doch so geschlossen als eine Person, warum also die Person weniger umschließbar als der Kreis?

Wohl wird man den Begriff der Persönlichkeit so stellen können, daß auch das gemeinsame Eingehen in eine höhere Persönlichkeit dazu nicht paßt. Aber es ist ja ganz willkührlich, wozu man ihn passend machen will; ein jeder Philosoph und Theolog paßt ihn für sein System an, nur fragt sich erst, ob sein System auch paßt. Ich sage, ein Begriff der Persönlichkeit, der das Eingehen in eine höhere Persönlichkeit verbietet, ist eben deshalb unpassend, weil er kein passendes Verhältniß zwischen unserer und

der göttlichen Persönlichkeit, und hiemit kein befriedigendes theologisches und philosophisches System zuläßt. Schon deshalb nicht, weil er eine Person mit dem Charakter der Unendlichkeit neben Personen mit dem Character der Endlichkeit stellt; das Endliche aber dem Unendlichen nur einzuordnen, nicht nebenzuordnen ist. Und außerdem aus vielen andern Gründen nicht.

Nun aber, um zur anderen Seite der Frage uns zu wenden: wie verträgt sich Gottes Heiligkeit damit, daß er mit unseren Geistern auch unsere Sünden und Unvollkommenheiten in sich hat?

Wie beide Seiten der Schwierigkeit, so hängt auch beider Erledigung zusammen.

Man stelle nur die Begriffe von Gottes Heiligkeit so, nicht daß Nichts, sondern daß Alles damit geht, wie wir es in der Welt gehen sehen, und zugleich so, daß wir hoffen dürfen, daß es zu guten Zielen geht. Man lege an Gottes Heiligkeit denselben Maßstab nur erweiternd und steigernd an, wonach wir den Menschen messen — gebieten wir ja doch umgekehrt, den Menschen nach Gott zu messen; Eins aber fodert das Andere; — und man wird keinen Widerspruch mit Gottes Heiligkeit mehr finden. Wer aber den Begriff von Gottes Heiligkeit über die Vergleichbarkeit mit allem Menschlichen hinausrückt, trägt selbst die Schuld, daß er den Inhalt seines Begriffes nur im Begriffslosen findet, und daß die Heiligkeit des Menschen selbst kein Vorbild mehr im heiligen Gotte findet.

Unser Wille in seiner Freiheit, sich selber unabhängig vom höchsten Willen und diesem sogar ganz entgegen zu bestimmen, ist in seinem Verhältniß dazu ein Unwillkührliches für Gott. Auch die Güte eines Menschen aber beurtheilen wir nur nach seinem Willen, als dem einheitlichen höchsten und letzten Quelle seiner bewußten Selbst-

thätigkeit, nicht nach dem, was unwillkührlich, ja, was ihm entgegen, in einem untern Gebiete seines Geistes auftaucht und geht. Genug, wenn der Wille, so viel an ihm ist, es im Sinne des Guten richtet, zu guten Zielen lenkt. Diesen Sinn aber hat die Weltordnung, welche zugleich die Ordnung des göttlichen Geistes ist.

Hängt es doch ganz einfach zusammen: wenn unser Wille nicht der Wille Gottes, sondern nur etwas tief unter Gottes Willen Stehendes oder gar demselben Zuwiderlaufendes ist, so ist auch unsere Sünde nicht die Sünde Gottes; denn Sünde eines Wesens ist Sache des Willens dieses Wesens und ist sonst nicht die Sünde dieses Wesens.

Gott für sündhaft erklären, weil unsere Sünde in ihm ist, wäre dasselbe, als eine Symphonie für mißklingend erklären, weil Mißklänge in ihr enthalten sind. Sie wird es sein, wenn nicht auch die Auflösung derselben darin enthalten ist. Eine solche erwarten wir von Gott für alles Uebel durch seinen Willen selbst. Und gewiß können wir eine sichrere Hoffnung auf die endliche Heilung und Versöhnung alles Uebels stellen, wenn Gott solches wie einen Mißklang in den niedern Gebieten seines Lebens in höherer Harmonie aufzulösen hat, als wenn es wie ein äußerlicher Mißklang ihm gegenüber tritt.

Den Weltgang mit einer Symphonie zu vergleichen, ist ein oft gebrauchtes, und eben so oft treffendes, Bild. Nur daß es nicht in dem treffen kann, worin ein endliches Bild überhaupt Unendliches nicht treffen kann. In unsern Musikstücken erwarten wir die Auflösung eines disharmonischen Accordes vom je nächsten oder einer disharmonischen Accordfolge von der je nächsten. Der enge Rahmen der Endlichkeit, in den das Stück gefaßt ist, der Abschluß in der Endlichkeit, der ihm gesetzt ist; — Alles

muß sich ja vollenden in einer kurzen Stunde, — verlangt es so. Aber im Weltgange können die Disharmonieen durch ein Jahrtausend reichen, um erst in einem zweiten ihre Auflösung zu finden; durch ein ganzes Leben, um erst in einem zweiten ihre Auflösung zu finden; und durch Abschlüsse in der Zeit geht es zu immer neuen und höheren Abschlüssen fort bis in die Ewigkeit. Doch wie Vieles löst sich auch in kurzer Zeit, das Kleine im Kleinen, das Große im Großen des Raumes und der Zeit.

Die Auflösung des Uebels kommt dadurch zu Stande und besteht darin, daß es in der Ordnung der Dinge, der es widerstrebt, Gegenwirkungen gegen sich hervorruft, die mit dem Uebel wachsen und es endlich überwachsen, wodurch es nicht nur gehoben, sondern selbst in Gutes aufgehoben, ja zum Quelle eines neuen Guten wird, darin eben unterschieden von dem Guten, daß dieses unter den födernden Mitwirkungen der allgemeinen Ordnung zum Quelle des höhern Guten, jenes, durch Gegenwirkungen umgewandt und umgewandelt zum Quelle des neuen Guten wird. Die Noth ist Mutter der Erfindung; die überwundene Sünde Mutter neuer Tugend.

Diese Auflösung des Uebels geht nicht blind von Statten, sondern so wie das Uebel nur Bedeutung im Reiche des Bewußten hat, so geht auch diese Auflösung desselben durch Einwirkungen auf das Bewußtsein und unter Einfluß des Bewußtseins von Statten.

Der rechte menschliche Wille trägt mit Bewußtsein durch die von ihm abhängige menschliche Ordnung, so viel an ihm ist, zu der Verwirklichung der endlichen Auflösung alles Uebels bei. Wer an Gott glaubt, darf auch glauben, daß der göttliche Wille mit seinem Alles überreichenden Bewußtsein durch die von ihm abhängige göttliche Ordnung, so viel an ihm ist, das ist das Höchste,

Allgemeinste und Letzte dazu beitragen werde; und daß die rechte menschliche Ordnung selbst ein untergeordneter Theil der göttlichen Ordnung sei.

Der schlechte menschliche Wille widerstrebt dieser Ordnung, und kann ihr doch nicht auf die Dauer widerstreben. Wer an ein ewiges Leben glaubt, darf auch glauben, daß das folgende Leben in dieser Hinsicht nur der abschließende Act des jetzigen sein werde, sofern die im folgenden Leben auf den Bösen zurückschlagenden Folgen seines diesseitigen Thuns und Treibens ihn endlich doch nöthigen werden, in diese Ordnung einzulenken.

Und zwar dürfen wir das Eine und das Andre darum glauben, weil wir die Richtung dazu schon in der Ordnung rings und in dem Diesseits sehen. Verallgemeinern, erweitern und steigern wir nur, was wir sehen, da es sich um das Allgemeinere, Weitere und Höhere dessen handelt, was wir sehen, und da sich, was wir sehen, schon selbst in diesem Sinue um so mehr verallgemeinert, erweitert, steigert, je mehr wir den Blick ins Allgemeine, Weite, Hohe richten. Das ist das Erfahrungs-Princip des Glaubens.

Freilich, wenn wir uns nach menschlicher Weise einen Gott beliebig denken und wünschen könnten, möchten wir ihn vielleicht anders denken und wünschen, als sich mit dem Blicke auf die Welt verträgt, sei es, daß wir sie von ihm äußerlich abhängig oder in ihm inbegriffen denken; möchten uns sein ganzes Wesen als vollkommene innere Harmonie denken, möchten die äußere Ausprägung dieser Harmonie in dem von ihm abhängigen Weltgange und Weltzustande suchen, und für die Aussicht auf eine ferne Auflösung alles Uebels das ganze Uebel gleich selbst aus der Welt geschafft wünschen. Umsonst, Gott ist nicht so, wie es im Sinne solcher Gedanken und Wünsche wäre.

Das Uebel besteht; es geht umher, wie ein brüllender Leue, und es hilft nichts, die Ohren davor zu verstopfen, und die Augen davor zu verschließen. Nun fragen wir, wie kam trotz Gottes, Schöpfers Himmels und der Erden und des Menschen und des Menschengeistes — mag man die Schöpfung als eine äußerliche oder innerliche fassen — das Uebel in die Welt, und diese ungeheure Arbeit, es erst wieder zu heben, zu tilgen, zu versöhnen? Hat Gott das Uebel mit Willen geschaffen, hat er's willig zugelassen, oder liegt es in einer unwillkührlichen Seite seiner Existenz? Es bleibt nur diese Wahl.

Um Gottes unbegrenzter Güte willen verwirft man das Erste, um Gottes unbegrenzter Allmacht willen das Dritte. Also er hat das Uebel, die Sünde zugelassen. Warum? Um der geschöpflichen Freiheit Raum zu lassen; ja, wohl gar um der Liebe willen, denn, um Geschöpfe zu haben, die er lieben konnte, so mußten sie ihm an Freiheit ebenbürtig sein. Wie kann man lieben, was maschinenmäßig geht?

Mit solchen und ähnlichen Motiven sucht man dem Menschen die Zulassung der Sünde durch Gott begreiflich zu machen. So weit freilich Erziehung, Gesetz und Sitte unter den Menschen reichen, so weit sie für die rechten gelten, lassen sie dem Menschen die Freiheit nur im Guten, und zwingen, wo nöthig und so weit sie können, die Menschen selbst in diesem Sinne. Gott allein, der selbst nicht sündigen kann oder will, selbst nur die Freiheit Gutes zu wollen hat oder sich vorbehalten hat, soll willig dem Menschen, seinem Ebenbilde, die gleiche Freiheit zu dem, was sein Gesetz verbietet und gebietet, gelassen haben? Warum ließ er ihm nicht auch die Freiheit blos im Guten? man sieht ja doch: es giebt auch so noch eine Freiheit. — Aber, sagt man, das würde nicht den Begriff der Freiheit

voll erfüllen. — Es sei, aber Gott nahm ihm damit die schlimme Hälfte, wenn er ihn halb erfüllte. — Aber es ging nicht, mit einer Freiheit des Geschöpfes hängt nach der Natur seiner Endlichkeit die andere wesentlich zusammen. — Wohl, so sagt man dasselbe, was ich sage: es giebt etwas, wogegen Gottes Wille selbst nicht kann; so muß man doch Gott zuletzt mit dem entschuldigen, was, wenn man es gleich anfangs zugestände, die ganze Entschuldigung unnöthig machte, d. h. das Uebel ist nach einer unwillkührlichen, will man, nach einer metaphysischen, Nothwendigkeit da.

Wäre es wahr, daß Gott die Sünde, das moralische Uebel, zuließ um der Freiheit der Geschöpfe willen, woher, warum das unsagbare physische Uebel, was ohne Freiheit die freien Geschöpfe trifft? — Das ist zur Strafe ihrer Sünden da. — Aber straft auch ein Mensch um dessentwillen, was er zuläßt? Hat er auch ewige Höllen für zeitliche Sünden? Läßt er auch die Kinder die Strafe der Schuld der Aeltern tragen? Verhängt er auch Verheerungen ohne Unterschied über Gerechte und Ungerechte? Wenn man mit menschlichen Motiven erklären will, so sollte man das Höchste, Edelste und Beste, was es im Menschlichen giebt, bei Gott zum Anhalt nehmen; und wenn man nicht damit erklären will, weil Gott über alle menschliche Motive erhaben sei, so sollte man ihn überhaupt nicht lieben, strafen und rächen lassen, wie den Menschen, nicht gar seine Erhabenheit über die Menschlichkeit benutzen, ihm Unmenschlichkeiten beizulegen, in denen der menschliche Tyrann ein willkommenes Muster findet.

Und die Leiden der Thiere, die nicht sündigen können, sind auch diese um der Strafe der Sünde willen da, oder wozu sind sie sonst doch da? — Das gehört zu

den unerforschlichen Geheimnissen Gottes. — So wird zuletzt die ganze Erklärung ein unerforschliches Geheimniß, ist nur ein Irrlicht, das seinen Weg durch das Geständniß abschließt, uns in einem Dunkel, aus dem kein Ausweg, umhergeführt zu haben.

Nach all' dem ziehe ich eben so wegen ihrer einfachen Klarheit als Tröstlichkeit, als natürlichen Folge aus unserem Princip, die andre Ansicht vor, daß der allgemeine Grund des Uebels, so weit solches in der Welt besteht, unabhängig zwar nicht von Gott, aber von seinem Willen besteht, sein Wille vielmehr nur die Tendenz hat, es immer mehr zu bessern und zum Mittel des Bessern selbst zu machen, nicht anders als der rechte Menschenwille, nur in dem anders, was der Begriff des Höchsten Andres aus ihm macht, das ist, daß er in dieser Hinsicht eine Alles überreichende und schließlich Alles besiegende Gewalt hat; nicht im Augenblicke, nicht über jedes Uebel einzeln, vielmehr, unendlich wie er ist, erst in der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit am ganzen Zusammenhange dessen, was darin ist, sich erfüllt.

Unstreitig heißt das, etwas von der Allmacht, zwar nicht Gottes, denn Alles, was geschieht, geschieht immer nur durch Gott, in Gott; aber etwas von der Allmacht seines höchsten Willens opfern. Aber es heißt nur, so viel opfern, daß uns möglich wird, wahrhaftes Vertrauen auf seinen Willen in jeder höchsten und letzten Instanz — für jede niedere aber giebt's auch niedere Willen und niedere Kräfte in Gott — zu behalten. Wer das Uebel, sei es durch Gottes freien Willen oder freie Zulassung entstehen, bestehen läßt, damit nichts seinem Willen entzogen sei, der sieht in seinem Willen eben damit etwas, was das Uebel will oder willig zuläßt. Wer das Uebel unabhängig von Gottes Willen in Gott entstehen, be-

stehen läßt, der kann diesen Willen, wie den des rechten Menschen, als rein dem Uebel entgegenwirkend halten, und sich mit vollem Vertrauen darauf stützen, daß, wenn schon der rechte menschliche Wille so viel vermag, das Uebel im kleinen Kreise dessen, was von ihm abhängt, zum Bessern zu kehren, sofort gelingt es freilich nicht, der göttliche Wille, über Alles reichend, endlich Alles in dieser Hinsicht vermögen wird, und, mag er auch eine Ewigkeit dazu brauchen, das unendliche Uebel einer unendlichen Welt zu bessern und zu heilen, doch für jedes endliche Uebel endlicher Wesen auch endliche Mittel der Besserung und Heilung in der unendlichen Fülle seiner endlichen Mittel finden wird. Die Besserung und Heilung alles Uebels in der Welt mag immerhin ein Ideal sein, dem aber die Wirklichkeit im Wege der Endlichkeiten immer mehr entgegengeht. Hat sich doch das Chaos schon in die Pracht des blauen Himmels, der leuchtenden Sterne, der blühenden Erde geklärt; die christlichen Ideen haben über das rohe Heidenthum gesiegt; die Torturen des Gerichtes bestehen nicht mehr; vielleicht werden im Fortschritte der Dinge einst auch die Torturen der Natur gemildert werden oder aufhören. Blickt auf das Ganze, und der Fortschritt ist doch sichtbar. Und gesetzt, es wäre keiner, würde man Gott mehr durch den Glauben ehren, daß er eine Welt, die keiner Besserung fähig, aus sich herausgestellt, nachdem er eine bessere doch schaffen konnte, als daß er solche unwillkührlich in sich trage.

Oder gesetzt, daß hinter dem geheilten und versöhnten Uebel immer neues Uebel aus dem Grunde der Dinge auftauchte, so daß Gottes Arbeit nicht nur nie endete, sondern nie abnähme, — ich sage nicht, daß ich das letzte Geheimniß in dieser Hinsicht ergründet habe — wird es den Trost dessen, der vom Uebel betroffen ist,

vermindern, zu wissen, daß nicht nur sein Uebel, sondern auch alles Uebel, was hinter seinem erwachsen wird, der Heilung und Versöhnung wie seins dereinst entgegengeht?

Sind alle Geschöpfe in Gott, so fühlt Gott in sich das Uebel Aller, moralisches, physisches, es trage, welchen Namen es immer will, darunter meins, und würde es als eigenes Uebel fühlen, wenn nicht seine Güte und Befriedigung eben in der zusammenhängenden Auflösung alles dessen, was er in untern Gebieten seines Wesens als disharmonisch fühlt, bestände, und sein darauf gerichtetes Trachten nicht die Gewißheit der Erfüllung in sich trüge. Er kann mein Uebel nicht gleich heben, er kann es auch nicht einzeln heben, aber er kann es einstens heben, er kann es mit anderm durch die zusammenhängende Verwendung seiner Mittel endlich heben, und er muß es endlich heben, denn sonst bleibt es seins. Einen festern zugleich und stärkern Trost giebt es nicht im schlimmsten Leiden, und ich denke mancher Zeit, in der ich ihn gefunden. An ihn kann man sich halten, wenn nichts mehr reicht; denn er reicht über Alles, so wahr Gott über Alles und unser jenseitiges Leben über das diesseitige in Gottes ewigem reicht; er überreicht den Tod, der mit dem Anfang eines neuen Lebens in seinem ewigen Leben einen Anfang neuer Mittel bringt.

Aber nur für die in Gott, nicht neben Gott Stehenden, ist dieser Trost zu finden; nur für die unter einer Allmacht Stehenden, welche alles Uebel endlich und im Zusammenhange heben kann, und unter einem Willen, der sich im Sinne dieser Allmacht richtet, die Kräfte dieser Allmacht richtet, nicht unter einer Allmacht, die alles Uebel vom Anfange herein, sofort und einzeln heben konnte und einem Willen, der nicht will, was er mit dieser Allmacht könnte.

Wie der heutige gemeine Glaube ist, hängt das feste Vertrauen auf Gott nur an dem Bedürfnisse dieses Vertrauens, ein Bedürfniß, was freilich so groß ist, daß es die größten Widersprüche überwindet; doch Mancher verzweifelt auch bei diesen Widersprüchen. Man gebe Gottes Willen im Sinne unseres Principes nicht mehr noch weniger, als was eines höchsten Willens über allem menschlichen, im Ausgange der Betrachtung von dem menschlichen Willen, ist, und man wird keine Widersprüche mehr zu überwinden finden, wird die trostreichste Aussicht auf Gottes Willen bauen können, und wird sie mit wachsender Schärfe des Blickes sich immer mehr erhellen sehen. Man wolle mehr auf Gottes Willen legen, und man wird Widerspruch auf Widerspruch sich erheben sehen, und nur in der Verdunkelung des Blickes noch Rettung des Vertrauens finden.

Wohl dürfen wir sagen: Gott kann Alles, was er will; aber er will nur, was er kann; und es ist Vieles, was er nicht kann; er kann weder das Uebel wollen, noch kann er es auf einmal heben; aber er will es heben, so weit und so schnell und so vollständig, als er es kann; zu dieser Vollständigkeit aber gehört eine Ewigkeit. Man sucht die Allmacht des göttlichen Willens gleich in jedem Löffel, und sie ruht blos in der ganzen Schüssel.

Niemand kann Gott sehen, und so leugnen viele Gott. Einer der allgemeinsten und stärksten Gründe, ihn zu leugnen, aber ist der, daß man auch die Welt nicht so beschaffen sieht, daß sie der Voraussetzung der unbegrenzten Güte und unbegrenzten Allmacht eines darin waltenden Gottes zugleich entspräche, nachdem man doch gelehrt worden ist, beide Voraussetzungen im Gedanken Gottes zu verbinden. Man lasse die Voraussetzung der boden-

losen Allmacht Gottes fallen, und der Grund gegen Gott wird damit fallen.

Dann wird man die Weltordnung so sehen, wie sie der Voraussetzung eines guten Geistes, der die Welt nach Gesetzen in der Richtung auf Zwecke im Sinne von Ideen regiert, entspricht. Nun mag zwar, wer die Freiheit im menschlichen Walten vermißt, sie auch in der Verwaltung der Welt vermissen; doch, so wenig er deshalb den menschlichen Geist und Willen leugnen kann, daß er die Freiheit derselben vermißt, wird er den göttlichen Geist und Willen deshalb leugnen können. Wer aber Freiheit im einzelnen Menschen findet, wird um so höhere Freiheit in der Schöpfung und Geschichte der Menschen finden, und eine Abhängigkeit derselben von einem freien wie jener von einem unfreien Willen anerkennen können. Auch mag es einen Dritten geben, der den letzten Einheitspunct von Gesetz und Freiheit im Willen Gottes selber findet. Also hängt die Frage nach eines göttlichen Geistes und Willens Dasein und Walten in der Welt gar nicht an der Frage seiner Freiheit. Und gern verlassen wir diese dunkle Frage, die ihre Dunkelheit in Alles mischt, worein sie selbst sich mischt, nachdem sich gezeigt, sie hat sich hier nicht einzumischen.

Wunderlich aber, daß vor Allem die, welche dem Willen des Menschen die Freiheit bestreiten, ohne damit das Dasein und Wirken eines menschlichen Willens bestreiten zu können, doch damit, daß sie der Welt die Freiheit bestreiten, das Dasein und Walten eines göttlichen Willens darin bestreiten zu können meinen.

Und was anders ist zuletzt der ganze Einwand, den wir betrachtet haben, der schwerste vielleicht gegen

unsere ganze Lehre, als ein Einwand gegen jenes schönste Wort der Bibellehre, daß wir in Gott leben, weben und sind, und er in uns; was anders unsere Lehre, als die klare Auslegung dieses Wortes, eines Wortes, das die Wortgläubigen wohl auch im Munde führen, doch nicht in Kopf und Herzen, sonst würden sie in Kopf und Herzen den Inhalt dieser Lehre tragen, die eben nichts ist als die Erläuterung und Folgerung dieses Wortes.

Es ist ein Wort, gleich fruchtbar für das Fühlen, Thun und Denken, gleich heilsam und gleich schön, gleich einfach, klar und wahr, wenn es genommen wird, so wie es lautet, wogegen der Verstand alle Kräfte angestrengt hat, es also mißzuverstehen, daß seine Früchte verkümmern und verdorren und seine Klarheit erlischt. Doch ist es nur das Hauptwort eines allgemeinern Satzes.

Können die Menschengeister im höchsten Geiste leben, weben, sein, so können auch noch höhere als die Menschengeister im höchsten Geiste leben, weben, sein, und können die niederen in den höheren und dadurch in dem höchsten sein.

Und daß dies nicht blos denkbar, daß es wirklich so, ist's, was wir nun betrachten wollen, indem wir zusehen, wie sich die himmlischen Geister in ihren Körpern spiegeln, wie sich die Verhältnisse der himmlischen Geister in den Verhältnissen ihrer Körper spiegeln, und wie mit dem Spiegeln das Tragen zusammenhängt.

IX.

Die Seele der Gestirne und der Welt.

„Und es sind himmlische Körper, und irdische Körper. Aber eine andere Herrlichkeit haben die himmlischen, und eine andere die irdischen.“ (1. Cor. 15, 40.)

Die Ansicht, daß den himmlischen Körpern auch himmlische Seelen inwohnen, erscheint der heutigen Welt so fremd, daß man sich nur wundern kann, wie sie einer frühern Welt so natürlich erscheinen konnte, und erst aufhören können wird, sich darüber zu wundern, wenn sie einer spätern Welt wieder eben so natürlich erscheinen wird.

Alle Gründe, die man heutzutage dafür aufstellen kann, prallen ab und zerstieben am Fels der versteinerten Ansicht, daß die Erde ein Stein sei. Auch diese flüchtige Welle wird dies Schicksal haben; doch wird der Fels endlich unterwaschen und stürzen, und ein lebendiges Meer darüber gehen.

Man kann die Aepfel nicht dadurch reif machen, daß man den Baum schüttelt; zuletzt fallen sie von selbst in den Schooß; man braucht sich nur unter den Baum zu setzen. Doch schüttl' ich immer von Neuem, zu sehen, ob noch nichts reif ist.

Die Blätter spielen an der Eiche, und meinen, sie sei blos ein fester Tummelplatz für ihr Spiel. So meinen es die Menschen heutzutage noch mit der Erde, und sind so blind wie die Blätter.

Das Pünctlein über dem i ist eitel auf seine Stellung; der Mensch über der Erde ist eben so eitel auf

seine Stellung, und es ist ein gleich eitler Traum, daß sie über dem stehen, worin sie stehen.

Das Auge des Menschen ist ein sehender Theil eines Sehenden, auch der Mensch ist ein sehender Theil eines Sehenden, aber er sieht es nicht.

Die heutige Weltanschauung hat das Auge des Flohes auf dem Stiere; der Floh würde den Stier für lebendig halten, wenn er hüpfte wie ein Floh mit den Flöhen. Der Stier aber wandelt langsam mit den Stieren der Heerde, gehorsam folgend dem Stabe des Hirten.

Der ältere Fichte sagt einmal: „der gesammte Weg, den die Menschheit hienieden macht, ist nichts Anderes, als ein Zurückgehen zu dem Puncte, auf welchem sie gleich Anfangs stand, und beabsichtigt nichts, als die Rückkehr zu seinem Ursprunge. Nur soll die Menschheit diesen Weg auf ihren eigenen Füßen gehen; mit eigener Kraft soll sie sich wieder zu dem machen, was sie ohne alles ihr Zuthun gewesen; und darum mußte sie aufhören, es zu sein.“ (J. H. Fichte, die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, sämmtl. Werke II. S. 12).

Fichte sagt hiemit, warum jener natürlichste Glaube, mit dem die Welt so zu sagen geboren ward, in der erwachsenden Welt nicht mehr besteht, und sagt zugleich damit, daß er in der erwachsenen Welt wieder bestehen wird. Aus dem tiefsten Grunde der Natur scheinbar grundlos entstanden, offenbart wenn irgend einer, ist er nur erloschen, um dereinst mit hellerm, klarern, höhern, von der Menschheit selbst innerlich erarbeiteten, Bewußtsein wiederzuerstehen, dem Bewußtsein seiner Gründe, seines ganzen reichen Inhaltes und seiner Folgen; und dann kraft einer Philosophie und Theologie fortzubestehen, die

mit ihm neu erstanden sich die Hand reichen werden, indeß er jetzt durch die Kräfte, mit denen sie einander wechselseits niederhalten, mit niedergehalten wird.

Zwar nicht so sehr, daß die Hoffnung seines neuen Erwachens ganz auf eine ferne Zukunft angewiesen bliebe. Hat er doch nach langem tiefen Schlummer in meinem Glauben schon ein helles Auge wieder aufgeschlagen; die Sonne steigt, und andre Augen werden folgen. Und wenn ich ungeduldig, allein zu wachen, mich anstrenge, die um mich Schlafenden zu wecken, so rührt sich's hier und da.

Ueberblick' ich's, zähl's und wäg's, so hab' ich mich wirklich gar nicht zu beklagen. Im Gegentheil: 1) Ein Wiener Polizeirath, 2) ein deutscher Colonist, der nach Amerika übergesiedelt ist, und 3) ein westindischer Kaufmann, der nach Paris übergesiedelt ist, haben sich (bei zufälliger Anwesenheit) persönlich rückhaltslos bei mir zur Lehre des Zend-Avesta von der Seele der Gestirne bekannt; nur daß der nordamerikanische Deutsche die Stellung des Menschen zum Geiste der Erde viel zu wenig demokratisch gehalten fand, und mir wichtige Verfassungsänderungen vorschlug, auf die ich doch nicht eingehen mochte.

Welche Aussichten für eine neugeborene Ansicht, die ihre ersten Wurzeln gleich durch entlegene Länder und Meere schlägt! Und wie beschämend für Philosophen und Theologen, sich Polizeiräthe, Colonisten und Handelsleute an Einsicht in diesen Dingen vorangehen zu sehen!

Mehr als scherzhaft beweisen doch die vorigen Beispiele, zu denen sich ja noch einige fügen ließen, daß der alte Naturglaube, selbst der, von der Philosophie und Theologie, wie sie heute noch gilt, verzogenen Ansicht, wie sie ringsum gilt, nicht so hart widerspricht, um nicht

in dem, was von naturwüchsigem Grunde noch übrig ist, was freilich wenig genug ist, nach erfoderlicher Beackerung wieder einwurzeln zu können.

Und so ergreif' ich noch einmal den Pflug zum Ackern auf dem widerspenstigen Boden, dessen immer tiefer und tiefergehende Verwitterung unter dem Einflusse des Himmels freilich die wirksamste und fruchtbringendste Beackerung ist, an der zuletzt auch der Erfolg des Ganges dieses Pfluges hängt.

„Der Mensch ist Maß und Messer der Schöpfung."

Eben so wie die Beseelung des Menschen den Ausgang und den Stützpunct für die Ansicht von der Beseelung aller andern Geschöpfe, welche mit ihm dieselbe Erde bewohnen, bildet, hat die Beseelung der Erde den Ausgang und den Stützpunct für die Ansicht von der Beseelung aller anderen Gestirne, welche mit der Erde zugleich denselben Himmel bewohnen, zu bilden. Für die Beseelung der Erde selbst aber hat wieder die Beseelung des Menschen den Ausgang und den Stützpunct zu bilden. So ist es auch hier die Thatsache unsrer eigenen Beseelung, an der zuletzt das ganze Schlußgefüge hängt.

Freilich wollen selbst neuerdings Manche eine Analogie der Erde mit andern Himmelskörpern so wenig gestatten, daß sie nicht einmal die Bewohnbarkeit andrer Gestirne auf Grund dieser Analogie zugeben mögen. Und in der That, ist nicht der Schluß von E i n e m Himmelskörper auf alle gewagt? Aber erinnern wir uns, daß jedem Menschen auch nur ein einziger Fall zu Gebote steht, um den Schluß auf die Beseelung aller andern Menschen und Thiere darauf zu gründen, der Fall der Beseelung des eigenen Körpers. Nun gibt es auch

Einige, welche die Beseelung der Thiere auf Grund dieser Analogie nicht zugeben mögen; wir wollen aber die Zeit eben so wenig verderben, jene als diese zu widerlegen.

Im Uebrigen ist es ja möglich, daß es auch Leichname und Auswurfsstoffe im Himmel gibt. Nur daß nicht der ganze Himmel ein Kirchhof sei.

Nach der heutigen gemeinen Ansicht, wie Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie ist er es aber; und also wird es gelten, vor unsern Gründen, daß er es nicht ist, ihre Gründe, daß er es ist, zu hören.

Die Lehre von der Seele der Gestirne theilt sich hienach wie die von der Pflanzenseele des Näheren in die Widerlegung der Gegengründe und in die Aufstellung positiver Gründe dafür, wovon erstere blos als vorbereitend für die letztere zu gelten hat. Hier von beiden nur so weit, daß die Hauptpuncte deutlich ins Licht treten. Wer an keinem besondern Einwande hängt, kann die ganze Widerlegung der Einwände überschlagen, und sich nnr an die positiven Argumente halten, die auch hier das Durchschlagende bleiben; wer an einem Einwande hängt, kann ihn unter den folgenden aufsuchen, und sich's ersparen, auch mit denen, die er selbst nicht schlagend findet, sich herumzuschlagen. Uebrigens hängen alle nur an wenigen Wurzeln, mit deren Durschneidung alle fallen.

Die Gegengründe.

Die im 4. Kapitel besprochenen allgemeinen Gegengründe gegen jede Ausdehnung des Seelenreiches über die Menschen- und Thierwelt hinaus bilden auch bei der Seelenfrage der Gestirne den Kern und die Unterlage aller besondern.

Der gemeinen Ansicht namentlich widerstrebt es, ein so trocknes, keine Spur von freier Willkühr verrathendes, Wesen wie die Erde beseelt zu denken. Die Naturwissenschaft, tiefer gehend, sieht die Erde als ein rein astronomisches, geologisches, meteorologisches, physikalisches Wesen auch so rein astronomischen, geologischen, meteorologischen, physikalischen Gesetzen gehorchen, daß sie von einer Seele eben so wenig eine Andeutung, als für ein Seelenwirken einen Platz findet. Der Materialismus, auf den Schultern der Naturwissenschaft den Himmel stürmend, findet in anatomischen und physiologischen Thatsachen den stricten Gegenbeweis gegen eine Seele der Erde; denn danach ist Seele blos ein Product des Nervensystems. Der Idealismus, wie der Adler nach der Sonne fliegend und die Erde dabei mit dem Schwanze betrachtend, erhebt ideelle Schwierigkeiten aus dem Gesichtspuncte der Ideen der Selbständigkeit, Freiheit, Individualität, Persönlichkeit u. s. w. Die Theologie, im officiell garantirten Besitzstande des Himmels selbst, findet die Beseelung der Gestirne nicht unter den Dogmen, die ihr diesen Besitzstand sichern, will heidnischen Göttern keinen Eingang in den Himmel gestatten und keine Zwischenwand zwischen uns und Gott errichten.

Alle diese Schwierigkeiten erheben sich wie die Köpfe der Hydra von Neuem, so oft man sie einzeln abschlägt, bis einmal die ganze, das Feld des Geistes verödende, Hydra niedergeschlagen sein wird, das ist die Ansicht, welche Gott aus der Natur heraushebt und sie todt unter ihm zurückläßt. Doch, wenn die Herculesarbeit nicht gleich gelingt, schmücken wir derweil mit den abgeschlagenen Köpfen das Zimmer.

Die ganze Schwierigkeit der gemeinen Meinung und der Naturwissenschaft hängt zuletzt nur daran,

daß man die Erde statt als das, was sie ist, als ein, die Gesammtheit ihrer Organismen aus sich entwickelndes, in sich verknüpfendes und Verknüpfungspuncte in denselben findendes, zusammenhängendes materielles System anzusehen, vielmehr als etwas ihren Organismen Aeußerliches, als etwas denselben Gegenüber faßt, was sie doch weder astronomisch ist, denn sie bewegt sich als ein untrennbares Ganze mit ihren Menschen, Thieren, Pflanzen um die Sonne, und der Mensch trägt wie der Stein durch seine Schwere zu ihrem Schwerpunct bei; — noch geologisch, denn die organischen Reiche haben sich im Zusammenhange der Entwickelungsepochen der Erde mit entwickelt, und ihre Reste liegen noch darin begraben; — noch meteorologisch, denn die Luft der Erde ist zugleich der Athem des Menschen, ihr Druck hält das Blut in seinen Adern und den Schenkelkopf in seiner Pfanne zurück; — noch physikalisch, denn das Gesetz der Erhaltung der lebendigen Kräfte der Erde besteht nur im Zusammenhang des Menschen und der Erde; — noch chemisch, denn der ganze Mensch ist von Erde und wird wieder zur Erde werden; — noch endlich teleologisch, denn Alles, was hier einzeln aufgeführt ist, sammt Dem, was nicht mit aufgeführt ist, ist so zweckmäßig zu einem Ganzen in einander gepaßt und verrechnet, als Alles in unserm eigenen kleinen Leibe, der hiemit selbst zweckmäßig eingeht in das größere Ganze.

Ich will ein Bild geben; es ist freilich nur ein Bild. Denken wir uns eine große runde Scheibe, die gut und fest in sich zusammenhängt. Es kommt Jemand mit einem Hohleisen und schlägt kleine runde Scheiben heraus und legt sie auf einen Haufen bei Seite.

Wie werden wir die große runde Scheibe nachher

nennen? — Durchlöchert. — Und das Haufwerk der kleinen runden Scheiben? — Ein Stückwerk.

Die große runde ganze Scheibe ist die Erde, die wirklich ganze, das fest und innig in sich zusammenhängende irdische Reich; die kleinen runden Scheiben sind die Organismen, die man herausschlägt, und als Menschen, Thiere, Pflanzen für sich in den Haufen des organischen Reiches zusammenlegt.

Ist nicht wirklich das irdische Reich durchlöchert, wenn man Menschen, Thiere, Pflanzen aus dem Verbande desselben herausnimmt, kann man nicht die Löcher mit Fingern zeigen; und sind nicht wirklich die Organismen dann nur noch ein Haufen Stücke? Denn in der That, wie sie zum Zusammenhange des irdischen Reiches beitragen, hängen sie von der andern Seite dadurch zusammen; Beides von einander trennen, heißt zugleich den Zusammenhang eines jeden für sich trennen.

Einem jeden Scheibchen giebt man seine Seele; wie aber kann die durchlöcherte Scheibe noch Anspruch auf Seele machen? Natürlich nicht; aber wer heißt denn, sie durchlöchern? Wie kann die ganze Scheibe auf weniger Seele Anspruch machen, als ihre Theilscheiben, da sie solche in nur höherem Sinne theilhaft inbegreift, als diese ihren eigenen Inhalt inbegreifen.

Natürlich, ein Schema, ein Bild kann nicht in aller Hinsicht treffen. Das vorige stellt nur in allgemeinster und rohster Weise, vielleicht aber eben darum um so treffender, die rohe Weise dar, wie man die Erde und in weiterem Sinne die Welt betrachtet und behandelt. Die Welt, die Erde ist keine gleichförmige Scheibe. Wohlan, so unterscheide man, doch scheide nicht, wo blos zu unter-

scheiden. Wie viel giebt's in uns selbst zu unterscheiden, was nicht geschieden ist.

Sind Menschen, Thiere, Pflanzen auf die Erde herabgefallen, daß man sie als etwas blos äußerlich Daraufgesetztes betrachten kann? Oder sind Menschen, Thiere, Pflanzen von der Erde abgefallen, daß man sie als etwas davon Getrenntes oder davon Trennbares betrachten kann? Oder ist ihr Bestand in Absonderung davon nur denkbar? Nichts von Allem. Sie sind Sache der inneren Entwickelung der Erde, Bestandstücke einer in ihr vorgegangenen, durch eigene Kräfte vollzogenen, Gliederung, haben auch heute nur als solche Bestand und Bestandfähigkeit.

Das von Anbeginn wie noch heute in sich zusammenhängende irdische System, eins von den, der Form nach in sich geschlossenen, weit von einander schwebenden, materiellen Systemen des Himmels, hat sich im Laufe seiner Entwickelung in große, das Ganze unterbauende, das Ganze umfangene und durch das Ganze ziehende, verhältnißmäßig einfache, Theilsysteme, Erdreich, Wasser, Luft, und kleinere, der Form nach geschlossene, aus jenen zusammengesetzte Systeme, das sind die einzelnen Organismen gegliedert, und diese weiter nach demselben Principe in große, das Ganze jedes Organismus unterbauende, umfangende und durchziehende, verhältnißmäßig einfache Theilsysteme, Knochen, Häute, Nerven, Adern, und kleinere, der Form nach geschlossene, aus jenen zusammengesetzte, Systeme, das sind die einzelnen Organe untergegliedert. Und von der ersten zur letzten Stufe der Gliederung ist keine Trennung in Stoffen, Wirken, Zwecken sichtbar.

Wie es mit der Organisation ist, ist es mit dem Leben. Die großen Perioden des Tages und des Jahres, indem sie das Leben der ganzen Erde regeln, regeln hiemit

in allgemeinster Weise auch das aller ihrer Organismen in Schlaf und Wachen, Thätigkeit und Ruhe, und gliedern sich in jedem derselben wieder in kleinere, ihm eigene Unterperioden.

Blätter und Blüten einer Pflanze hängen äußerlich am Stengel; Fleisch und Nerven eines Thieres hängen äußerlich am Knochen; das ganze Pflanzenreich und Thierreich hängt wieder äußerlich am Erdboden. Hier giebt's ein äußerliches Gegenüber. Aber Blätter, Blüten und Stengel verknüpfen sich stofflich, wirkend, zweckvoll in der Pflanze; die ganze Pflanze hat alle diese Theile nur innerlich sich gegenüber; Fleisch, Nerven und Knochen verknüpfen sich stofflich, wirkend, zweckvoll im Thiere; das ganze Thier hat alle diese Theile nur innerlich sich gegenüber; Thierreich, Pflanzenreich und Erdreich verknüpfen sich endlich in der ganzen Erde; auch sie hat alle diese Theile nur innerlich sich gegenüber; sofern man doch begrifflich jedem Ganzen als solchen seine Theile als solche gegenüberstellen kann. Das giebt das innere Gegenüber.

Nicht mehr als alles Andere stellt das den Menschen der Erde äußerlich gegenüber, daß er mit Freiheit über ihren Boden geht. Nur dem Boden, über den er geht, doch nicht der Erde, in die er mit dem Boden eingeht, steht er gegenüber, wie das, was unter dem Einflusse der Freiheit im Menschen selber geht, und wie viel geht doch in seinem Haupte frei, zwar dem, worin der freie Gang im Menschen die Stütze findet, doch nicht dem Menschen, der Beides einschließt, gegenübersteht.

Der Zweig, an dem Blatt und Blüte sitzen, ist einfacher als Blatt und Blüte gefügt, der Stamm, an dem die Zweige sitzen, ist einfacher als die Zweige gefügt; das Erdreich, an dem alle Stämme sitzen, auf das sich

alle Knochensysteme stützen, ist wieder einfacher gefügt als Holz und Knochen, nicht wiederum Holz oder Knochen, doch so gefügt, daß Holz und Knochen fest darin sitzen, sich fest darauf stützen, ein zweckvoll zusammenhängendes Ganze damit bilden können.

Das Alles ist nicht bildlich, ist nicht Hypothese. Es ist einfach und eigentlich gesagt, so wie es ist. Das Verhältniß des Gliedes zum Leibe im Menschen kehrt nicht nur vergleichungsweise in dem Verhältnisse des Menschen zu der Erde wieder; — wie Vieles läuft doch gegen den Vergleich — es setzt sich vielmehr wirklich erweiternd und steigernd aus dem einen in das andere fort.

Umsonst, alles das, was ich hier sagte, habe ich schon im Zend-Avesta in so viel Wendungen und Weisen gesagt, daß es genug wäre, wenn es überhaupt etwas verfinge; aber man macht die Blinden und die mit Fleiß die Augen Schließenden nicht dadurch sehend, daß man ihnen das Licht noch so nahe und in noch so viel Wendungen unter die Augen hält; sie halten's einfach von sich ab oder begreifen höchstens den Talg und sagen, das sei noch kein Licht. Nachdem man Alles zugegeben oder nicht zugegeben, bleibt man dabei stehen, in Menschen und Thieren etwas auf die Erde äußerlich Aufgesetztes, in den Pflanzen etwas in sie Hineingestecktes und in der Frage nach einer Seele der Erde die Frage nach der Seele eines Globus oder kreisenden Rades zu sehen.

Zugleich der Grund und Kern und Fehler fast aller Einwände gegen unsere Auffassung der Erde, von welcher Seite sie auch gekommen sind und ferner kommen werden, ist in der That der, daß man die Erde ohne Organismen den Organismen gegenüberstellt, und indem man bei jener vermißt was diese haben, auch die Zeichen der Seele vermißt, die sie haben, während die Erde mit den Orga-

nismen Alles, was sie haben, hat, und indem sie mit ihnen auch die Verknüpfung derselben in nur höherem Sinne, als sie in sich verknüpft sind, hat, jeden in dem überbietet, was ihn zum Organismus und hiemit zum Seelenträger macht. Man steigert diesen Fehler durch den zweiten, daß man vom Träger einer Seele, die über allen irdischen erhaben ist, doch nur eine Wiederholung, statt Erweiterung und Steigerung dessen, womit irdische Körper ihre Seele spiegeln und tragen, verlangt, und jegliches Darüber als etwas Gegenlaufendes betrachtet.

Wir haben ein Buch, was den Namen der Welt trägt, von der es handelt, eine Sammlung des Allgemeinsten, was in allen einzelnen Lehren von dieser Welt zu finden, ein schätzbares Buch. Aber die Welt ist keine Sammlung. Und also gält' es auch noch einen Kosmos, welcher übergreifend über und durchgreifend durch alle einzelnen Lehren von der Natur die Bande wieder knüpfte, die mit dem Schnitte zwischen jenen Lehren durchschnitten worden sind, einem Schnitte, der in der frühsten Welt des Wissens noch nicht bestand, durch das Bedürfniß der Arbeitstheilung immer nothwendiger, schneidender und scheidender geworden ist, und endlich heute als ein Schnitt der Sache gilt. Und dieser Kosmos, wo ist er zu finden? Zu suchen sicher in der Philosophie. Sie hat sogar dafür den Namen Naturphilosophie, sie hat sogar einen Aufbau der Naturphilosophie in stolzen Worten. Jetzt aber, von den Einwürfen der Naturwissenschaft zu denen der Philosophie uns wendend, sehen wir zu, was wir für das Gesuchte finden.

Ein idealistischer Philosoph*) findet den Anschauungen und Gründen des Zend-Avesta gegenüber ganz ein-

*) Fichte's Zeitschrift. 1854. S. 319.

fach eine „petitio principii" darin, daß ich den Menschen als ein Glied der Erde rechne, der vielmehr „in einem ganz andern Sinne, als die blos von elektrisch-magnetischen Strömen umkreiste Erde ein durchaus seelenvolles Dasein sei."

„Auch du, Brutus!" möchte ich hier rufen; denn vom Idealisten hätte ich doch eine idealere Ansicht von der Erde und eine einheitlichere Auffassung ihres Verhältnisses zum Menschen erwartet, als daß sie ein physikalischer Apparat demselben gegenüber sei. Aber bei allem Streite mit dem Materialismus und aller Ueberhebung über die gemeine Ansicht in den Worten behält der heutige Idealismus eine verzweifelte Aehnlichkeit mit dem Materialismus in der Sache und gebärt der hohe Berg der idealistischen Naturphilosophie mit seinem gewaltigen Kreisen nur die Mäuslein der gemeinen Ansicht wieder. Meinerseits weiß ich die petitio principii, daß ich den Menschen als ein Glied der Erde rechne — soll die sachliche Aufzeigung nun einmal als petitio principii gelten — nur mit der entsprechenden petitio principii zu entschuldigen, die der Gegner selbst begeht, wenn er doch auch die Saiten als Theile der Violine rechnet, und nicht als etwas denselben gegenüber faßt, trotzdem, daß sie etwas durchaus Klangreicheres sind, als der blos rohes Geräusch gebende Kasten der Violine. Die Saiten sind freilich blos auf die Violine äußerlich aufgespannt und lassen sich beliebig wieder davon trennen; der menschliche Organismus hat sich im Entwickelungsgange des irdischen Systemes mit entwickelt und ist absolut nicht davon trennbar; und hierin mag ein idealistischer Tiefsinn, dem man ja überhaupt so selten nachkommen kann, Grund finden, die Saiten vielmehr als Theile der Violine, denn die Menschen als Theile der Erde zu rechnen.

Ein andrer idealistischer Gegner, mein Hauptgegner in Sachen der Seelenfrage, vermißt bei der Erde eben so wie bei der Pflanze diejenige Selbständigkeit der übrigen Natur gegenüber, welche sie befähige, eine individuelle Seele zu tragen, und erklärt*) nach aller Mühe, die ich mir gegeben, sogar eine größere Unabhängigkeit und Selbständigkeit derselben, als der Mensch hat, zu beweisen: „Aber es ist dies keine Unabhängigkeit, welche sich die Erde selbst erkämpft, d. h. keine wirkliche, energische, die Abhängigkeit überwindende, sondern vielmehr eine todte, proceßlose, abstracte. Was also der Zend-Avesta als ein Zeichen der höhern Selbständigkeit ansieht, ist vielmehr die Erscheinung eines unvollkommenen, nicht durchgeführten Lebensprocesses."

Mir scheint hingegen das, was der Gegner sagt, Zeichen einer unvollkommenen, nicht durchgeführten, Anschauung der Erde, und eines vollkommenen Absehens von dem, was der Zend-Avesta als Zeichen ihrer höheren Selbständigkeit ansieht und aufgezeigt hat, zu sein, wenn doch die ganze erste Entstehung, die ganze Fortentwickelung, der ganze Lebensproceß des Menschen wie aller andern irdischen Geschöpfe, — und auf alles das ist hingezeigt — in der Selbstentfaltung der Erde mit begründet liegt, von ihr selbst erkämpft ist, in Abhängigkeit von ihr steht. Ist das todt, abstract, sieht das einem unvollkommenen nicht durchgeführten Lebensprocesse ähnlich? Der Gegner verwechselt offenbar das Erdreich mit der Erde.

Wieder von andrer idealistischer Seite wird mir eingehalten, daß, da doch die zweifellos beseelten Menschen und Thiere sich frei bewegen, dies bei der Erde fraglos nicht der Fall sei, das wichtigste Zeichen also der Freiheit

*) Allgem. Monatsschr. 1852. S. 105.

einer Seele fehle. Nun aber fällt alle Freiheit, die sich in der Entwickelungs-Geschichte und dem Verkehr der ganzen Menschheit, wie in dem Gange und Thun der einzelnen Menschen kund giebt, in die Erde, fehlt also nicht der Erde. Und nachdem der Idealist so viel von einem Geiste der Menschheit gesprochen, sollte er auch die Freiheit seines Waltens nicht vermissen. Wer kann überhaupt sagen, daß es nicht im Sinne eines aufsteigenden Stufenbaues begründet sei, daß die innere Freiheit auf Kosten der äußeren wachse, zumal sich zeigen läßt, es ist so. Denn im Menschenhaupte selbst geht es unsäglich freier her, als der Mensch im Ganzen mit seinen an den Boden gehefteten, an die Gesetze des Hebels und Pendels gebundenen Füßen äußerlich einhergehen kann; und so gehen die Menschen wieder unsäglich freier im Haupte der Erde — will man den Oberraum der Erde damit vergleichen, — einher, als diese selbst im Ganzen äußerlich einhergehen kann.

Nachdem man aber unmittelbar auf die innerlich freie Regung der Erde weisen kann, hat es überhaupt keinen Sinn mehr, Zeichen derselben in äußerlich freier Bewegung erst zu suchen oder zu vermissen, denn nur auf jene kommt es bei der Frage an*). Säße auch ein Mensch ewig auf seinem Stuhle fest und regt' es sich nur frei in seinem Innern, wer dürfte deshalb sagen, er wäre nicht beseelt? Die Erde sitzt aber nicht einmal wie ein gebannter Mensch auf einem Stuhle oder wie der, darum

*) „Es nimmt sich immer seltsam aus, — sagt einmal Herbart — wenn man etwas, das unmittelbar vor Augen liegt, erst aus Anderm schließt, was vielleicht nicht einmal den nämlichen Grad der Klarheit besitzt.“ (Herbart z. L. n. d. Freih. S. 26.)

nicht minder beseelte, Polyp am Felsen fest; sie bewegt sich vielmehr im Ganzen mit physischer Freiheit nur am Zügel eines großen Gesetzes, das den ganzen Haushalt des Himmels so regelt, daß zugleich ihr eigener sicher und fest besteht.

Der Gang der Geschöpfe ist überhaupt nach ihren Verhältnissen und Bedürfnissen eingerichtet. So einfach alle Verhältnisse des Himmels, so einfach der Gang der himmlischen Geschöpfe durch den Himmel; so unberechenbar verwickelt die irdischen Verhältnisse, so unberechenbar verwickelt der Gang der irdischen Geschöpfe auf der Erde. Was hätte auch die Erde, das himmlische Geschöpf, im Himmel zu suchen gehabt mit einem andern als physisch frei gelassenen Gange? Nichts von alle dem, was die Geschöpfe in ihr suchen. Vielmehr, was die Erde für sich und sie bedarf, erreicht sie am besten, ja allein mit ihrem festen Gange, der, indem er Jahreszeiten und Tageszeiten regelt, ihr ganzes inneres Leben regelt.

Daher betrachteten auch alte Philosophen die unverbrüchliche Ordnung, in der die Gestirne wandeln, wodurch sie selbst maßgebend werden für die allgemeinste Ordnung der räumlichen und zeitlichen Verhältnisse, wodurch sie hindern, daß nicht Alles in Regellosigkeit zuläuft, als eins der Zeichen ihrer hohen Göttlichkeit. Wer hat nun Recht, die Alten oder Neuen? jene, welche ihre Begriffe vom Göttlichen in der Natur aus der Natur schöpften, oder diese, welche mit ihreu Begriffen über die Natur das Göttliche aus der Natur verbannen?

Damit selbst, daß die Erde so ganz am Bande eines festen Naturgesetzes eingeordnet in das allgemeine System der Sterne geht, wollen die Letzteren beweisen, daß sie unselbständig aufgeht in der Natur, und beweisen immer

nur damit aus dem Begriffe, wovon das Gegentheil sich unmittelbar in der Sache beweist. Die Erde geht zwar ein nach äußeren Beziehungen in die allgemeine Gesetzlichkeit der Natur, wie schließlich auch der Mensch; doch daß sie nicht unselbständig darin aufgeht, zeigt sie darin, daß ihre Stellung und Gangweise im Himmel, daß die Verhältnisse der Periodicität, der Schwere, der Wärme, des Lichts, ihr System der Meteorologie, die ganze Entwicklung, der ganze Auf- und Ausbau ihres unorganischen und organischen Reiches ihr eigenthümlich, ganz anders geartet und geordnet sind, als in jedem andern Himmelskörper; und schon darum kann sie nicht unselbständiger als der Mensch in der Natur aufgehen, weil er selbst zu den Momenten gehört, durch die sie sich individuell und selbständig aus der Natur heraushebt.

Genug von den Einwänden der Idealisten, die doch so wenig idealistisch sind. Unmöglich freilich, weil unendlich, wäre es, alle vorauszusehen und zu berücksichtigen die noch von solchen erhoben werden könnten, und fruchtlos, weil es ihnen immer möglich sein wird, irgend welchen Begriff zu einem Einwande zurecht zu legen, und immer freistehen wird, sich um die Darlegung der Sache nicht zu kümmern, oder solche für eine petitio principii zu erklären.

Der Materialist vermißt natürlich in der Erde wie in der Pflanze das Nervensystem und das Centralorgan zur Seele. Zwar Gehirne und Nervensysteme hätte sie genug, indem sie unsre eigenen in sich trägt, aber sie sind nicht selbst wieder durch Nervenfasern verknüpft, und die Materialisten verlangen natürlich Nervenfasern dazu. Warum? weil sie im Menschen nöthig sind, die Ganglienkugeln zu Ganglien und die Ganglien selber zu verbinden. Im Gegentheile aber, weil die Nervenfasern dienen, die Gang-

lienkugeln und Ganglien im Menschen zu verbinden, so werden sie nicht noch einmal dienen können, die Nervensysteme der verschiedenen Menschen in einem höheren Geschöpfe zu einem höheren Geschöpfe zu verbinden, da man sonst nur einen größern Menschen hätte. Aber, sagt man, etwas muß dann doch zur Verbindung da sein, und was wäre es? Nun, können mir die Materialisten zuvor sagen, was im Nervensysteme selbst das eigentlich Verbindende der Ganglienkugeln ist? Die Eiweisstränge als todte können es nicht sein und sind es nicht als todte. Es wird, denk' ich, denn wir wissen im Grunde darüber Einer so viel wie der Andre, dieselbe Aetherschwingung sein, die auch die Sonnen verbindet, und theils frei, theils an die Schwingungen des Wägbaren sich kettend, mit jedem Blicke, Worte, jeder Begegnung und Handlung zwischen Menschen hin und wieder geht, aus dem einen Nervensysteme in das andre die Regung von Empfindung und Gedanken übertragend. Weshalb soll sie zwischen den Nervensystemen auf einmal untauglich werden, das in einem größeren Systeme zu vermitteln und zu tragen, was sie innerhalb des menschlichen selbst erfahrungsmäßig vermittelt, trägt, und zwischen verschiedenen menschlichen Systemen überträgt? Ist ein Mensch weniger beseelt, wenn er den Rock auszieht, sich freier zu bewegen? Die Nervenstränge sind blos Röcke, die von der beseelten Schwingung draußen abgelegt werden, um sich freier zu bewegen. Der Materialist verabscheut fast nichts mehr als Mysticismus, und ist der größte Mystiker, indem er an eine mystische Kraft glaubt, welche die Aetherschwingung im Menschen zum Träger bewußter Empfindung befähigt, draußen nicht befähigt.

Unstreitig freilich vermöchten die Schwingungen, die zwischen den Menschen hin- und wiederlaufen, nichts und

bedeuteten nichts ohne die Menschen, die sie zum System verbinden, indem sie selbst nur mittelst derselben zum System verbunden werden; sie existirten sogar nicht, so wie sie existiren, ohne die Menschen; ist's aber anders mit den Schwingungen, die zwischen den Ganglien hin- und wiederlaufen mögen? und wenn über die Mehrheit dieser kleinen, zum System verknüpften, Centra eine einzige Seele greift, warum soll zwischen die Mehrheit der großen nicht minder durch zwischenlaufende Schwingungen verknüpften ein geistiger Spalt gehen? Freilich, die Ganglienkugeln liegen fest und die Menschen und Thiere sind beweglich; aber das schwächt und lockert nicht, sondern verstärkt und vervielfältigt die Verknüpfung.

In alle dem liegt kein Beweis; aber es handelt sich jetzt nicht um Beweise, sondern erst um die scheinbaren Gegenbeweise.

Die ganze Erde ist überhaupt ein einziges in sich zusammenhängendes, vom Aether eben so durchdrungenes wie darein getauchtes, geordnetes System; und also hängen auch alle Bewegungen des Aethers darin zu einem geordneten, nur größere Freiheit als in uns gestattenden Systeme zusammen. Die organischen Geschöpfe selbst sind nur die wichtigsten Knotenpuncte dieses Zusammenhanges.

Nun mögen die Materialisten immerhin Kirche, Staat, Wissenschaft, Kunst, Handel, Gewerbe für Producte der Materie erklären; aber indem sie es thun, gestehen sie damit selbst zu, daß die menschlichen Nervensysteme materiellerseits durch etwas und zu etwas verbunden sind, was Träger oder — wollen sie so lieber — Producent höherer geistiger Beziehungen ist, als im einzelnen Menschen vorkommen. Wie könnte sonst auch nur ein Mensch den anderen verstehen? Kann aber ein Mensch den anderen durch äußere Vermittelung der Sprache und Schrift ver-

stehen, warum nicht auch das Wesen, was alle Menschen mit allen ihren Sprachen und Schriften in Eins begreift, sie innerlich verstehen?

Der Materialismus rühmt sich seines festen sichern Ganges auf festem Boden, und in der That geht er stracks und richtig auf dem ebenen Boden fort, bis er an einen Berg kommt; hier aber, sagt er, ist die Welt zu Ende.

Er ist wie die Auster, welche mit einem Schluck aus dem Meere die Schaale fest schließt, und sagt, das ist das Meer.

Aber, kann man der Erde auch das Centralorgan erlassen, nachdem wir doch sonst sehen, daß ein Centralorgan bewußten Lebens der Repräsentant der Einheit jeder höheren Seele ist? Mag das Gehirn dem Polypen fehlen; aber der Käfer hat es schon über dem Polypen; Fisch, Vogel, Hund und Mensch haben nach der Reihe ein immer reicher und mächtiger entwickeltes Gehirn als Unterlage für die wachsende geistige Höhe aufzuweisen. Soll die Erde eine Geistesstufe über allen diesen Stufen in sich tragen, so wird sie auch ein mächtigeres, höher entwickeltes Centralorgan als alle aufzuweisen haben. Und wo wäre doch etwas dem Gehirn überhaupt Vergleichbares in der Erde zu finden?

Sehr leicht, wenn wir nur die Erfüllung derselben Foderung, die wir eben stellten, auch gestatten, d. h. nicht das Gehirn des Menschen noch einmal, sondern die Erweiterung, Steigerung, höhere Ausbildung und Entwickelung dessen, was wir im Gehirn des Menschen sehen, von der Erde verlangen. Ein zu kleines Verlangen vermag sie nicht zu befriedigen, sondern nur ein sehr großes, weil nur dieses wirklich langt.

Sehen wir uns nur erst das Gehirn im Menschen selbst recht an. Das Gehirn ist auch in uns kein Punct, kein kleiner Raum, vielmehr ein weites Gebiet mit Nerven, Adern, Häuten, nimmt nicht die Mitte, sondern den Oberraum im Menschen ein. Es hat sich nur beim Menschen verhältnißmäßig mehr als in andern Geschöpfen der Herd bewußten Lebens in das besondere Gebiet des Gehirns zusammengedrängt, indeß im Wurme, im Polypen kaum ein Theil vor dem andern einen Vorzug hat. Nun aber im selben Sinne, nur stärkerem Verhältnisse, als in welchem der Mensch den Wurm neben sich übersteigt, übersteigt die Erde unsagbar den in ihr begriffenen Menschen, indem das ganze bewußte Leben sich verhältnißmäßig noch viel enger und strenger in den Oberraum der Erde zusammengezogen hat. Hier ist der Spielraum von Kirche, Staat, Wissenschaft, Kunst, Handel und Gewerbe, und selbst das ganze Sinnesleben der Thiere und Pflanzen hat sich, statt in dicke Nerven wie bei uns noch in die Tiefe auszustralen, in diesen obern Centralraum mit involvirt. Kein Geschöpf der Erde ist in gleichem Grade centralisirt als die Erde. Will man nun noch nach einem einzigen Mittelpuncte in jenem Raume suchen, von dem Alles ausstralt, nach dem Alles hinstralt? Man zeige mir ihn zuvor im menschlichen Gehirne selbst. Ja man zeige nur etwas, was entfernt auf einen solchen weist.

Die geistige Einheit knüpft sich nun einmal nicht an einen Punct; sondern der Geist ist selbst das Verknüpfende der körperlichen Vielheit.

Und wenn ein Monadolog die Seele durchaus an einen Punkt knüpfen will, warum sollte er in größerer Verlegenheit sein, in der Erde, als im Menschen ein Pünctchen dazu zu finden, nachdem er es auch hier nur durch

seinen Scharfsinn und seine Hypothese ohne einen Anhalt und eine Bestätigung in der Erfahrung findet*).

Die theologische Schwierigkeit endlich anlangend, so meine ich, daß dieselbe ganz einfach auf die Theologie selbst zurückfällt. Der Glaube an die Beseelung der Gestirne findet sich nicht unter ihren Dogmen; warum aber findet er sich nicht darunter, nachdem doch die Bibel, wie bekannt, an mehr als einer Stelle**) Engel und Gestirne identificirt. Der Grund ist freilich klar, der Glaube, daß die Sterne Engel sind, stimmt nicht zum Systeme der übrigen Glaubenssätze; aber das zeigt eben nur die Schwierigkeit des theologischen Systems. Nun ist es nicht schön, wenn die Theologie den Stein des Anstoßes, um den sie wohl herumzugehen, doch den sie nicht wegzuräumen vermag, gar aufhebt, um ihn auf eine Ansicht zu werfen, die neben ihr freien Weges geht.

Giebt es Engel, so kann für sie überhaupt gar kein Platz gefunden werden, als entweder auf anderen Gestirnen, wo sie aber vielmehr zu Parallelwesen mit uns, als Mittelwesen zwischen uns und Gott werden, oder im Himmel, wo man sie ohnehin von jeher gesucht hat, wo sie dann aber eben nichts Anderes sein können, als die Gestirne. Damit fallen wir nicht in heidnische Vorstellungen zurück, aber begegnen uns damit; und da die Identificirung der Engel mit Gestirnen in der Bibel selbst ursprünglich mit heidnischen Vorstellungen zusammenhängt, so ist das auch theologischerseits von Rechts wegen nicht abzuweisen. Ja, wenn irgendwie in diesem Felde auf Unbefangenheit zu rechnen wäre, so würde ich meinen, die

*) Eine eingehende Erörterung hierüber s. im 37. Kap. meiner Psychophysik, S. 392 ff.

**) S. Zend-Avesta Th. I. S. 244 ff.

Begegnung eines so allgemeinen, so ganz naturwüchsigen Glaubens, wie es der heidnische Glaube an die Gottbeseeltheit der Gestirne ist, mit dem christlichen Engelglauben müsse etwas wiegen, und einer Ansicht Gewicht ertheilen, die nur den Knoten dieser Begegnung zieht. Statt dessen zieht man es vor, den Glauben an die Göttlichkeit der Gestirne auf eine Verwechselung von Symbolen geistigen Daseins mit Trägern geistigen Daseins zu schieben, und für die Engel den nihilistischsten Vorstellungen den Preis zu geben oder auch sie selbst ganz Preis zu geben. Denn wer glaubt heutzutage noch an Engel? Ja wer kann an Bäume glauben, wenn man den Wald nicht sehen will, und vielmehr zwischen oder über den Bäumen danach sucht?

Kugliche feste Engel wollen uns freilich nicht gefallen; aber das Mißliebige ist nur unsere am Globus erzogene Vorstellung von der Sache. Ich ging an einem Frühlingsmorgen draußen; die Saaten grünten, die Vögel sangen, der Thau blitzte, der Rauch stieg, hier und da ein Mensch; ein verklärendes Licht lag auf Allem; es war nur ein kleines Stücklein Erde; es war nur ein kleiner Moment ihres Daseins; und doch, wie ich das mit immer mehr sich weitendem Blicke auffaßte, schien es mir nicht nur so schön, sondern so wahr und klar, daß es ein Engel ist, der so reich, frisch und blühend und dabei so fest und in sich einig in dem Himmel geht, sein lebendiges Antlitz ganz dem Himmel zuwendend und mich selbst mit in diesem Himmel tragend, daß ich mich fragte, wie sich die Ansichten der Menschen je so verpuppen konnten, in der Erde nur einen trockenen Klumpen, und die Engel darüber oder daneben in den Leeren des Himmels zu suchen, um sie nirgends zu finden. Doch diese Anschauung heißt Phantasterei. Die Erde ist ein Globus, und was

sie sonst noch ist, ist in den Naturalienkabineten zu finden.

Den Einen dünkt der alte Glaube abgestanden; die Andern klammern sich so krampfhaft daran, daß die Hände bluten; denn sie finden die Handhaben blos noch, indem sie solche mit dem Griffe schaffen. Hier giebt es einen Glauben, groß, gewaltig, uralt und heute wieder jung und frisch, mit tausend von selbst in die Hände fallenden Handhaben. Es gilt blos ein frisches Herz für diesen Glauben aufzuthun, mit einer frischen Hand seine Handhaben zu fassen. Aber jenen ist mit dem Glauben auch die Kraft zum Glauben abgestanden, und diese sehen in den Wundenmalen ihrer Hände die Zeugen der Wahrheit ihres Glaubens selbst.

Daß unser Inbegriffensein in einem Geist der Erde eine Scheidewand zwischen uns und Gott errichte, ist so untriftig, als daß das Zimmer eine Scheide zwischen mir und dem Hause, worin ich wohne, bilde. Ist die Erde Gottes, so sind wir Gottes, indem wir der Erde sind. Es ist nur das Inbegriffensein unserer Individualität in einer höheren Individualität, die endlich in Gott inbegriffen ist, ein Grund mehr, daß wir von keinem gleichgültigen Aufgehen unserer selbst in Gott sprechen können.

Nach so verschiedenen Einwänden von so verschiedenen Seiten bleibt als der scheinbar wichtigste noch einer übrig, in welchem zuletzt die Gegner von allen Seiten zusammentreffen mögen, der Einwand, daß man die Sache, um die sich's handelt, nicht brauche, weil es genüge, das Wort dafür zu brauchen. Und so entgeistet man mit dem Worte des Geistes den Geist, tödtet mit dem Worte des Lebens das Leben. In der That, gern gesteht man der Menschheit oder auch dem ganzen sie einschließenden irdischen Reiche einen Geist, ein ideelles Princip oder

eine darin waltende und schaffende Idee, Organisation und Leben, nur mit alle dem kein, über das Bewußtsein der Geister, die an Theile der Erde geknüpft sind, übergreifendes, den Organismus beherrschendes und belebendes, Bewußtsein zu. Am liebsten des Wortes Geist bedienen sich die Idealisten, des Wortes Leben die Materialisten, des Wortes Idee jeder, dem das schöne Wort gefällt. Und es ist Alles eins, die Eierschaale für das Ei, der Titel ohne die Mittel.

Der Geist, nach dem wir allein den Begriff des Geistes bilden konnten, der unsre, verknüpft jedenfalls seine Bewußtseinsmomente in einer höhern übergreifenden Bewußtseinseinheit, nicht einer unbewußten oder nur für die einzelnen Momente bewußten Einheit; und nur in sofern heißt er Geist und sie Momente eines Geistes. Nun sind unstreitig unsre Geister in höherem Sinne bewußt, als die Momente unserer Geister; aber statt daraus zu schließen, daß der, unsere Geister verknüpfende, solche als Momente in sich tragende, Geist, von dem man spricht, abermals in höherem Sinne bewußt sein müsse, als diese seine bewußten Momente, um von ihm als Geist und von ihnen als Momenten eines Geistes sprechen zu können, meint man, ihm sogar ein entsprechendes Bewußtsein, wie es unser Geist hat, ganz erlassen zu können, und schon damit, daß man der unbewußten Verknüpfung bewußter Geister oder dem wechselseitigen Zuspiegeln ihres Bewußtseins, oder einer Idee ihrer Verknüpfung, um die Niemand als die Einzelgeister wissen, doch den Namen Geist, und der Verkettung irdischer körperlicher Thätigkeiten den Namen Leben zutheilt, die erhabenste Ansicht aufgestellt zu haben.

Ein solcher Geist ist aber nur eine Sammlung oder Verklammerung der Kreise, statt des Kreises um die

Kreise; ein solches Leben nur ein anderer Name für den Tod dessen, worin wir leben.

Sei's, daß die Erde von Anfang an in unbewußtem Schlummer lag, und alle Geister erst aus dem Unbewußtsein in ihr erwachten. Erwacht doch wirklich jeder Mensch in solcher Weise; tausend Empfindungen werden beim Erwachen durch die Welt — oder sage lieber den, den seinen umfassenden, Geist der Welt — von außen in sein Bewußtsein eingeboren, statt daraus geboren zu werden; doch gäb' es keinen Menschengeist, wenn sie nicht in ein einheitliches, sie alle übergreifendes, Bewußtsein hineingeboren würden, und dieses nicht aus dem Hineingeborenen Neues und Eigenes wieder zu erzeugen wüßte. Die Geister der Erde aber sollen in einem Geiste der Erde erwachen, der ewig schläft.

Wir sprechen ferner zwar vom Leben eines Embryo und Schlafenden, in denen das Bewußtsein schläft; doch nur, weil jener bestimmt ist, dereinst zum Bewußtsein zu erwachen, dieser, immer neu dazu zu erwachen, die Erde aber soll leben ohne Aussicht zum Erwachen.

Ein Andres wäre es, wenn man gar keinen Anlaß hätte, von einem Geist, ideellen Princip, Leben der Erde oder der Menschheit als eines Ganzen, was sie nur mittelst der Erde ist, zu sprechen. Daß aber die Gegner aller Klassen sich gedrungen fühlen, irgendwelches Wort für die Sache zuzugestehen, ja zu gebrauchen, die sie bestreiten, ist nur so zu deuten, daß die Sache mit ihren eigenen Worten gegen sie streitet.

Wohl Manche mögen auch der Erde wirklich Bewußtsein zugestehen; aber nur ein in Gott aufgehendes Bewußtsein, nicht eine, individuell gegen andre abgeschlossene, Sphäre des Bewußtseins, wie es die menschliche gegen die menschliche Seele ist. Nun aber steht die Erde sicht-

lich in jeder Hinsicht reiner in sich geschlossen den andern Weltkörpern gegenüber, als der, mit den andern Menschen in ihre Stoffe ganz eingewebte, Mensch den andern Menschen, und von den sichtlichen Zeichen ihrer tiefergehenden Individualisirung, zugleich denen einer höheren Individualität, ward schon gesprochen (S. 164). Woraus soll dann zu schließen sein, daß die Erde geistigerseits in Widerspruch mit all' dem Sichtlichen tritt, aus dem doch erst auf das unsichtlich Geistige in ihr zu schließen ist?

Woraus? — Man kennt das berüchtigte Wort eines berüchtigten Politikers, daß die Sprache des Menschen das Mittel sei, seine Gedanken zu verstecken. Offenbar traut man dieselbe Sprache der Welt zu und nimmt deshalb das Gegentheil von dem an, was sie spricht. Nur daß diese Gegenpolitik gegen eine Politik der Welt, die nicht besteht, so wenig Bestand haben kann, als jene Politik, aus der das Wort, welches die Lästerung des Wortes ist, geflossen.

Glaubt man wirklich — was man freilich, wie Alles in diesen Dingen, nur so lange glaubt, als das Wort nicht die Sache oder als es das Gegentheil der Sache bedeuten soll — daß Gott in seiner Welt allgegenwärtig ist und waltet, so wird man auch zu glauben haben, daß er in die Erde mit seinem Wesen und Wirken in anderer Weise als in jede andre Weltsphäre eingehe, und, nachdem der Mensch an seinem eigenen Leibe und seiner Seele das Beispiel hat, wie Gott in Theilen seiner Welt individuell leben, weben und wirken kann, auch die Zeichen der höheren Individualität zu erkennen und anzuerkennen wissen, statt daß man jetzt alles Mögliche thut, sie zu verkennen.

Noch Andere mögen von einem niedrigeren Standpunct der Betrachtung aus sich die Erde mit ihren Men-

schen, Thieren, Pflanzen wie einen Polypen vorstellen, der diese Glieder treibt, ohne daß sie sich viel um einander kümmern, und also höchstens eine Seele von der Stufe der Polypenseele in der Erde zulassen, oder, da ihre Menschen, Thiere, Pflanzen doch nicht so zusammenhängen, wie die Glieder des Polypen, dann gleich lieber keine.

Aber die Erde streckt ihre Menschen, Thiere, Pflanzen nicht gleichgültig gegen einander in den Himmel, wie der Polyp seine Glieder; vielmehr besteht im wechselseitigen Verkehr derselben ein höheres, das der Einzelnen verbindendes und über das der Einzelnen hinausgreifendes, Leben, wie es nicht zwischen den Gliedern des Polypen besteht; sie trägt nicht blos gleichförmige und gleichartige Organe an sich, wie der Polyp, sondern eine Mannichfaltigkeit und Abstufung von Organismen; und diese hängen nicht weniger fest unter einander zusammen, als die Glieder des Polypen, sondern fester; denn die Glieder des Polypen kann man von einander trennen, nicht Menschen, Thiere, Pflanzen von einander, weil nicht vom gemeinsamen Stamme der Erde. Und endlich kann die Seele der Erde nicht blos eine solche von der Stufe der Polypenseele sein, weil die Höhe der psychischen Einheit von dem abhängt, was sie unter sich hat und in sich abschließt; das sind beim Polypen blos sinnliche Empfindungen und Triebe; bei der Erde die ganze Entwickelung und der ganze Verkehr der irdischen Geister.

Auch möchte man im Sinne eines früheren Vergleiches — wenn schon solche Vergleiche überhaupt immer nur theilweise treffen können — die Menschen, Thiere, Pflanzen triftiger als Mittelpuncte und Mittelglieder eines analogen Verkehres im Oberraum der Erde, wie er in unserem Haupte statt findet, betrachten, als sie mit den

großen äußern Gliedern eines Menschen oder Thieres zu vergleichen, wiewohl nach andrer Hinsicht auch dieser Vergleich sein Triftiges behält; es gilt eben nur immer, das Gleiche zu vergleichen. Erscheint doch auch unser Gehirn wesentlichst nur wie eine in der Schädelkapsel eng zusammengefaltete Haut, und beträgt an Masse wenig gegen die Masse des ganzen Menschen. Nun ist der Hauptunterschied der Erde von dem Menschen nach dieser Seite nur der, daß das entsprechende Organ der Erde, statt in der Schädelkapsel der Erde faltig eingeschlossen zu sein, darüber ausgebreitet und dadurch offen gegen denselben Himmel ist, dem unser Gehin in und mit seiner Kapsel nur zugewandt ist, und daß seine ganze Ausbreitung, bestehend in Luft und Meer, fruchtbarem Erdreich, Wäldern, Feldern, Städten, Dörfern, Straßen, Flüssen, Posten, Schiffen, Briefen, Telegraphen, Büchern, Geld, Menschen, Thieren, Pflanzen, verhältnißmäßig noch viel weniger beträgt gegen die Masse der ganzen Erde, als die des Gehirns gegen die des ganzen Menschen, indeß sie eben so der Spielraum eines bewußten Verkehrs ist, der seinen Unterbau und Halt erst im Zusammenhange des Ganzen gewinnt. Denn nimm das Innere aus der Erde, und Alles fällt zusammen und fällt auseinander, wie wenn du aus dem Menschen das ganze Eingeweide nimmst; du nimmst damit nicht blos die festigende und füllende Masse, du nimmst auch die Schwere, die Alles um den Mittelpunct der Erde einigt, der Pflanzenwurzel und den Flüssen die Richtung giebt, den Städten und dem Menschenfuße Stand und Halt giebt, aus der Erde.

Inzwischen kann ein blos einseitiges und zu weites Ausspinnen solcher Vergleiche nur zu eben so großen Untriftigkeiten führen, als die sind, welche wir bekämpfen. Ich habe vielmehr früherhin gezeigt (Zend-Avesta, Kap. 3

und 15), wie Vergleiche der Erde mit dem Menschen nach den verschiedensten Richtungen bis zu gewissen Grenzen durchgeführt werden können, ohne sich im Factischen zu widersprechen, und doch nie ganz durchgeführt werden können, weil die Erde nicht das Gleiche, sondern das Weitere, Höhere und Verknüpfende ihrer Organismen ist.

Die bisherigen Schwierigkeiten lagen an der Oberfläche; mit wenigen leichten Strichen sind sie hinweggewischt, wenn schon ich mir nicht einbilde, damit den Mohren der Meinung zum Weißen machen oder gar dahin bringen zu können, daß er aus der alten Haut ausfahre. Manche Einwände drängen sich bei tieferem Eingehen auf und sind dann nur durch noch tieferes Eingehen zu heben. Ja von allen Seiten erheben sich unübersteigliche Schwierigkeiten, wenn man das Princip der Erweiterung und Steigerung, was uns die ersten Schwierigkeiten übersteigen ließ, im Verfolg dahinten läßt, und die engen Gesichtspuncte und Maße der menschlichen Physiologie und Psychologie in die des höhern Wesens unmittelbar übertragen will, statt blos den Anhalt und Ausgang der Erweiterung und Steigerung darin zu sehen.

In Rom herrscht der Pabst, in Constantinopel der Sultan, in Tibet der Dalai Lama. Ein Glaube verflucht den andern. Hegel und Herbart, was sind das für Widersprüche! Allenthalben Krieg der Völker. Könnte dergleichen in einer einheitlichen menschlichen Seele zusammen bestehen?

Gewiß nicht in einer menschlichen. Aber nachdem die menschliche Seele selbst beweist, daß widerstreitende Empfindungen, Gefühle, Vorstellungen, Bestrebungen in

einer durch eine Bewußtseinseinheit abgeschlossenen Seele Platz finden können, ist kein Hinderniß zu glauben, daß in einer Seele über der menschlichen auch alle Widersprüche zwischen menschlichen Seelen Platz finden können.

Die Widersprüche, welche in unsrer Seele noch unausgeglichen bestehen, sind nicht durch unsern Willen in unsere Seele gekommen, regen vielmehr ihren Willen an, sie auszugleichen, zu versöhnen; und wenn schon es oft lange, in diesem Leben wohl gar nicht, gelingt, so hat doch der Mensch nicht eher Frieden, als bis es gelungen ist.

So wird auch aller Widerspruch, der zwischen den Menschenseelen besteht, nicht aus dem Willen des höhern Geistes kommen, sondern im selben Sinne ein Unwillkührliches für ihn sein, als wir es früher in Bezug auf Gott erläutert. Aber er wird den Willen des höhern Geistes anregen, ihn zu heben. Es wird, nach Maßgabe als die Widersprüche größer, gewaltiger sind und tiefer gehen, auch längerer Zeit bedürfen, sie zu heben; doch wird der Geist der Erde auch nicht eher Frieden haben, bis sie gehoben sind. Und wohl erkennen wir die Richtung dazu. Religion, Wissenschaft, Politik zeigen deutlich die Tendenz zu einer immer einheitlicheren und einstimmigeren Fassung.

In die Region, wo das Bewußtsein dieses einheitlichen Strebens ist, können wir nicht dringen, aber es kann und sollte uns auch genügen, die Zeichen solchen Strebens wahrzunehmen.

In gewissem Sinne kann die Psychologie des Geistes über uns so gut als eine Erfahrungslehre gefaßt werden, wie unsere eigene, nachdem unsere eigenen Geister Theilwesen und der äußere Verkehr unserer Geister ein Theil des inneren Verkehrs des höhern Geistes ist. Statt zu

fragen, wie kann es zugehen in einer so großen Seele? sehen wir zu, wie geht es wirklich zu in dieser großen Seele, so erfahren wir eben damit, wie es zugehen kann in solchen großen Seelen. Da mögen wir Vieles anders sehen, als wir's zuvor in unserer kleinen Seele dachten; doch, nachdem wir es gesehen, berichtigen und erweitern wir danach den Gedanken.

Doch dürfen wir auch mit dem, was wir unmittelbar sehen können, nicht das ganze Reich des Geistes über uns abgeschlossen halten. Wer blos die im Diesseits wandelnden und weidenden Geschlechter der Menschen und Thiere in's Auge faßt, der sieht wohl die Augen und Ohren, mit denen der höhere Geist in's Innere und Tiefe schöpft, und die er selbst wieder aus dem Inneren begeistet, doch nicht das tiefe innerlichste Leben des höheren Geistes selbst. Es schließt sich über unserm Diesseits ab, wie das in sich zusammenhängende Reich unserer Erinnerungen und Gedanken über dem unserer Anschauungen. Hierüber aber weis' ich auf den dritten Theil des Zend-Avesta, der diesem Gegenstande allein gewidmet ist.

Die positiven Gründe.

Die Steine sind weggeräumt, und die Pflugschaar kann nun anfangen einzuschneiden.

Bisher galt es Geduld, jetzt gilt es Schärfe, so weit sie überhaupt den Argumenten des Glaubens zusteht.

Wie hoch auch die Seele der Gestirne über der Pflanzenseele steht, treten doch beide unter denselben Begriff der Seele, und die allgemeinen Gründe für der einen und der andern Dasein sind dieselben. Sie wenden sich nur anders für die eine und die andere, und ihr Gewichtsverhältniß im Besondern ist ein anderes.

So lassen sich zuvörderst alle, im Argument der Analogie oder Aehnlichkeit bei der Pflanze geltend gemachten Gesichtspuncte wörtlich in Bezug auf die Erde wiederholen, und alle darauf gestützten allgemeinen Zeichen der Seelenanlage nur in höherem und strengern Sinne bei ihr wiederfinden.

Denn, ist nicht auch die Erde, eben so wie unser Leib und zugleich der Thier- und Pflanzenleib, ein in Form und Inhalt einheitlich gebundenes, individual abgeschlossenes, ähnlichen, doch nicht gleichen, Systemen relativ selbständig gegenüberstehendes, unter Anregung und Mitbestimmtheit von Außen sich von Innen heraus bestimmendes und entfaltendes, eine unerschöpfliche Mannichfaltigkeit von gewisser Seite gesetzlich bestimmter, von andrer Seite unberechenbar neuer Wirkungen aus eigener Fülle und Schöpferkraft gebärendes, Verhältnisse der Neben-, Ueber- und Unterordnung einschließendes, bei continuirlicher Fortentwickelung in einem periodischen Ablaufe und einem Steigen und Fallen der Thätigkeit begriffenes Wesen:

In allen diesen Zeichen, worin ein Körper einer Seele zu gleichen vermag, die unser eigener Körper mit seiner Seele hat und verliert, steht die Erde nicht unter, sondern über ihren Menschen, Thieren, Pflanzen, hat Alles nur in unsagbarer Erweiterung und Steigerung.

Nun mögen alle diese Zeichen hier wie bei der Pflanze, weil auch bei dem Menschen, noch keine wirklich wache Seele, sondern erst die Anlage zu einer wachen Seele, die wesentlichen Vor- und Mitbedingungen zum Wachsein, bedeuten. Die Zeichen des Erwachens und des Wachseins aber, wodurch das Argument sich erst noch zu erfüllen und hiemit das Symbol der Seele zu füllen hat, hat man bei der Erde sogar viel directer als bei

der Pflanze, im Erwachen und Wachsein aller irdischen Geschöpfe selbst. Denn, wenn ein Mensch nicht schlafend heißen kann, in dem Auge und Ohr wachen, so nicht die Erde, in der tausend und abertausend Augen und Ohren wachen, der ganze menschliche und thierische Verkehr wacht. Bei der Pflanze konnten wir das Wachsein nur durch Analogie erschließen; bei der Erde aber haben wir Antheil am Wachsein und hiemit auch einen Antheil an der unmittelbaren Erfahrung dieses Wachseins selbst. Nichts fehlt uns, als die unmittelbare Erfahrung auch der Abschließung dieses ganzen wachen Seeleninhalts und Seelenlebens in einer entsprechenden Einheit, als in der wir unsern Seeleninhalt, unser Seelenleben abgeschlossen fühlen. Diese Erfahrung können wir nicht haben, aber auch nicht fodern, weil dieser Abschluß über dem unsern ist; wir müßten die ganze Seele der Erde selbst haben, um ihren einheitlichen Abschluß in uns zu haben, statt daß wir nur einen Theil ihres Inhalts als kleinern Kreis in ihrem größern Kreise abschließen. Hiegegen sind in den allgemeinen Zeichen der Seelenanlage, womit die Erde nicht nur mit uns übereinstimmt, sondern uns überbietet, auch die Zeichen einer entsprechenden Einheit der Seele mit enthalten, und die directe Erfahrung des Erwachens und Wachseins der unsern in der ihren dient nur, den Schluß auf eine, nicht blos auf das Erwachen angelegte, sondern wirklich wache, Seele zu vollenden.

Auch sehen wir, wohin wir immer den Blick in's Sichtliche richten, wie die Erde den Abschluß unseres eigenen leiblichen Systems durch einen höheren und reineren Abschluß überbietet; das Sichtliche aber muß uns als Zeichen des Nichtsichtlichen gelten.

In Mensch und Thier und Pflanze ist jeder Theil zweckmäßig in sich geordnet; doch diese Zweckmäßigkeit be-

steht nur in sofern, als er zugleich mit andern Theilen zweckmäßig eingeht in das größere, zweckvoll verknüpfte Ganze des ganzen Geschöpfes, das alle Theile und Systeme im Zusammenhange in sich geschöpft hat. Das ganze Menschen- und Thier- und Pflanzenreich aber sind selbst wieder nur Systeme, zweckmäßig geordnet, sofern sie mit einander und mit den Systemen von Erdreich, Wasser, Luft zweckmäßig eingehen in das größere zweckvoll verknüpfte Ganze der Erde, das alle Geschöpfe und Systeme im Zusammenhange in sich geschöpft hat.

Die Geschöpfe der Erde stehen nur in äußeren Zweckbeziehungen zu einander; für die Erde sind alle diese Zweckbeziehungen innere und in ihr abgeschlossen.

Die einzelnen irdischen Geschöpfe vergehen, die einzelnen irdischen Schöpfungen vergehen, eine nach der andern; der Zweck macht sie nicht haltbar; nur die Erde besteht als ewiger Quell aller dieser Geschöpfe und der Schöpfungen, und der Wechsel, der die einen um die anderen vernichtet, gehört zur Fülle des in ihr beschlossenen Lebens.

In Menschen und Thieren giebt es einen Kreislauf der Stoffe, der kleinere Schlingen von sich abzweigt, die wieder kleinere von sich abzweigen; aber alle Kreisläufe der Stoffe in Menschen und in Thieren sind selbst nur abgezweigte Schlingen von dem größeren allgemeinen Kreislaufe der Stoffe zwischen organischem und unorganischem Reiche der Erde. In der Erde aber kreisen alle Stoffe rein für sich selbst; sie giebt nichts ab und empfängt nichts, außer das Licht und die Wärme des Himmels. Sie erst, nicht der Mensch, ist ein in sich abgeschlossenes Wesen, und kreist rein um sich in sich und schließt alle Kreisläufe der Menschen und Thiere in sich. Auch ihr Abschluß ist nur relativ; doch auf der Stufe der Wesen

steht die Erde darin unsagbar über dem Menschen, den sie einschließt.

Die Hand des Menschen ist an seinem Arm beweglich, der Arm des Menschen ist noch freier an seinem Rumpf beweglich; der ganze Mensch ist noch freier an der Erde beweglich; und doch noch ganz eben so fest oder vielmehr noch fester an sie gebunden, und mit seiner Sohle an sie angepaßt.

Erst das Ganze aus Mensch und Erde ist an nichts mehr gebunden; schwebt ganz frei im Himmel, und nur ein immaterielles Gesetz bindet den Gang der Erde und darf ihn binden, weil alle Freiheit in derselben ist.

Wie Vieles habe ich noch in meiner frühern Schrift im selben Sinne ausgeführt!

Als Argument der Ergänzung läßt sich geltend machen, daß, nachdem alle Elemente ihre Geschöpfe haben, die auf das Leben darin eingerichtet sind, der Aether keine hat, wenn es nicht die Gestirne sind, die aber in der That ganz auf das Leben darin eingerichtet sind. (Das Weitere im Zend-Avesta I. S. 234 ff.)

Das Argument der Abstufung kann je nach seiner Wendung die Seele der Gestirne als Zwischenstufe zwischen uns und Gott oder als Fortsetzung eines Stufenbaues in uns oder endlich durch Vergleichung der innern und der äußern Stufenleiter der Geschöpfe finden lassen.

1) Die Erde bildet körperlicherseits eine individuelle Zwischenstufe zwischen dem Menschenleibe und der Welt, sofern sie den Menschenleib theilhaft inbegreift, von der Welt theilhaft begriffen wird, und sich andern Weltkörpern noch individueller gegenüberstellt, als ein Mensch dem andern. Sofern nun die obere und untere dieser Körperstufen die geistige, die sie spiegelt, auch trägt, so ist zu schließen, daß nicht minder die körperliche Zwischen-

stufe die geistige, die sie spiegelt, auch trägt, und daß sonach der Erde eine geistige Zwischenstufe zwischen dem Geiste, welcher dem Menschenleibe und dem Geiste, welcher der Welt zugehört, zugehören wird.

Daß die Erde eine individuelle Geistesstufe spiegelt, ist aus dem Argumente der Aehnlichkeit in dieses mit hinüberzunehmen, das solchergestalt nur verstärkend zu jenem hinzutritt. Jenes zog den Schluß, daß die Erde das geistige Dasein, was sie spiegelt, auch wirklich trägt, daraus, daß sie es in denselben wesentlichen Zeichen spiegelt, in denen der Menschenleib das von ihm getragene Seelendasein spiegelt; das jetzige verstärkt den Schluß dadurch, daß die Erde in dem Seelendasein, was sie spiegelt, eine individuelle Zwischenstufe zwischen einer niedern und höhern Seelenstufe spiegelt, und diese auch von den Körperstufen, von denen sie gespiegelt sind, getragen werden.

Diesem Schlusse kommt das Bedürfniß entgegen, welches die Menschen von jeher empfunden haben, individuelle Mittelwesen zwischen dem Menschen und Gott anzunehmen und damit den Himmel zu bevölkern.

Kurz: wenn von den Körperstufen A, C die Geistesstufen a, c zugleich gespiegelt und getragen werden, so werden wir anzunehmen haben, daß die körperliche Zwischenstufe B, welche ein geistiges b spiegelt, solches auch trägt.

Bei dieser Wendung des Argumentes wird ein Gott zur Welt schon vorausgesetzt — und wie viele Gründe haben wir doch, einen solchen schon vorauszusetzen; — der Geist der Erde tritt hier nur in die ungeheure Lücke, die sonst zwischen dem Menschengeist und göttlichen Geist bliebe, vermittelnd ein. Will man, so kann man ihn dabei so hoch über der Erde, als Gott über der Welt er-

haben denken, nur daß man im selben Sinne dann auch des Menschen Geist über seinen Leib erhaben zu denken hat. — Bei der folgenden Fassung des Argumentes von einer tiefern Stufe anhebend finden wir vielmehr den Geist der Erde als Stufe zu Gott.

2) Die verschiedenen Sinnesorgane im Menschen, Auge, Ohr, Nase, Zunge, Hand stehen sich individuell nach Seiten ihres körperlichen Baues wie der Weise ihres Empfindens gegenüber; die verschiedenen Menschen, Thiere, Pflanzen stehen sich individuell nach Seiten ihres körperlichen Baues wie der Weise ihres, das sinnliche einschließenden, geistigen Lebens gegenüber, die verschiedenen Weltkörper stehen sich individuell nach Seiten ihres körperlichen Baues gegenüber, und da sie eben so körperlich ihre Menschen, Thiere, Pflanzen, als diese wieder ihre Augen, Ohren u. s. w. umfassen, und die Menschen, Thiere, Pflanzen ihre Sinnessphären nicht blos körperlich, sondern auch geistig mit einer höhern und weiteren Sphäre umfassen, ist dasselbe von den Himmelskörpern bezüglich der von ihnen eingeschlossenen, diese Sinnessphären umschließenden, Sphären vorauszusetzen.

Kurz: wenn wir von den sich umschließenden körperlichen Kreisstufen A, B die sich umschließenden geistigen a, b nach Beobachtung nicht nur gespiegelt, sondern auch getragen finden, so können wir schließen, daß die dritte umschließende körperliche Kreisstufe C auch die umschließende geistige c trägt, die sie spiegelt.

3) Die innere Stufenleiter von Auge, Mensch, Erde, Welt, wo jede höhere Stufe die niedere einschließt, ist unstreitig eine sehr andere, als die äußere von Pflanze, Thier, Mensch, wo das Niedrigere neben dem Höheren steht; doch würde man nicht den gleichen Gesichtspunct einer Höhen-Abstufung für beide verwenden können, wenn

nicht in beiden sich etwas in dieser Hinsicht gliche; und hieran knüpft sich die dritte Wendung unseres Argumentes.

Was ist es, wodurch der Mensch und die höher stehenden Thiere sich von den neben- doch niedriger stehenden Geschöpfen nach Seiten der Organisation auszeichnen? Die größere Zahl ungleichartiger Organe, die weitergetriebene Gliederung und Untergliederung, der geschlossene Kreislauf mit mehr Verschlingungen und Schlingen und Unterschlingen; die verwickeltere Periodicität mit mehrerlei Perioden und Unterperioden, die entschiedenere Centralisation nicht in einem Puncte, sondern in einem Gebiete von centraler Bedeutung (vergl. S. 167).

Mit der Entwicklung und Steigerung dieser körperlichen Zeichen im Zusammenhange aber sehen wir zugleich die geistige Entwicklung nnd Höhe sich steigern.

Die Erde aber überbietet in allen diesen Zeichen unvergleichlich alle irdischen Geschöpfe, sofern diese selbst zur Menge der ungleichartigen Organe und abgestuften Gliederung, so wie durch ihre Kreisläufe und Perioden zu den Verschlingungen und Verwicklungen ihres Lebens beitragen, sofern der Oberraum der Erde, als Schauplatz alles organischen Lebens und des menschlichen Wirkens einen weit concentrirteren und in höherem Sinne bedeutungsvollen Herd eines großartigern und freiern Wirkens darstellt, als das Gehirn für einen Menschen.

Kurz: wenn wir zwei aufsteigende körperliche Stufenleitern A, B, C (Pflanze, Thier, Mensch) und A', B', C' (Auge, Mensch, Erde) haben, und wenn die erste eine geistige Stufenleiter a, b, c nicht nur spiegelt, sondern auch trägt, die zweite aber mit der ersten in den Verhältnissen des Spiegelns der geistigen Höhe übereinstimmt, so dürfen wir schließen, daß sie auch in den Verhältnissen des Tragens damit übereinstimmt, also eine

geistige Stufenleiter a', b', c' trägt, nachdem die Stufen a', b' schon durch Beobachtung gegeben, und nur die dritte c' noch durch Schluß zu finden ist, die aber auch hiemit als gefunden anzusehen ist.

Als Argument des Zusammenhanges läßt sich geltend machen, daß die Mittel, wodurch die Menschen zur Menschheit verknüpft, geistige Beziehungen zwischen ihnen hergestellt werden, Schall, Licht, Straßen, Verkehrsmittel u. s. w. sämmtlich physischer Natur sind, wodurch vielmehr eine Scheide zwischen Geistern gesetzt als ein Band geknüpft werden müßte, wenn sie sich nicht als Bestandtheile eines im Ganzen beseelten Wesens fassen ließen; wie ja auch die physische Verbindung der Organe, an welche sich in uns Gesicht, Gehör u. s. w. knüpfen, nur in sofern eine geistige Verknüpfung dazwischen vermitteln, als sie mit ihnen in einen im Ganzen beseelten Zusammenhang eingeht. Können wir also auch die höhere Einheit über unsern Geistern nicht unmittelbar beobachten, so doch eine Verknüpfung, welche diese Einheit voraussetzt.

Auch können alle erfahrungsmäßigen Beziehungen, welche die Philosophen veranlaßt haben, von einem Geiste der Menschheit zu sprechen, und womit sie uns ersparen, noch einmal davon zu sprechen, nur um so triftiger für einen Geist der Erde geltend gemacht werden, der die Geister aller Menschen mit denen aller andern irdischen Geschöpfe zugleich einheitlich verknüpft, da die Menschen nicht für sich, sondern nur durch den Zusammenhang der Erde, der alle andern Geschöpfe zugleich inbegreift, zusammenhängen, und unter der Stufe der Menschengeister im höhern Geiste es noch niederer Stufen bedarf, die wir in den Thier- und Pflanzenseelen finden können, sofern auch unser Geist nicht blos eine unbewußte Summe gleichartiger bewußter Mo-

mente, sondern eine höher bewußte einheitliche Verknüpfung solcher von höherer und tieferer Bewußtseinsstufe ist.

Aus noch anderem Gesichtspuncte läßt sich geltend machen, daß zwischen den Seelenreichen der verschiedenen Gestirne kein Zusammenhang wäre, wenn nicht die Gestirne noch über den Einzelnseelen ihrer Geschöpfe Seelen hätten, denen wir einen solchen Verkehr zutrauen dürften. Wir sprechen mit einander durch die Schwingungen der Luft, in der wir leben; die höhern Geschöpfe werden mit einander durch die Schwingungen des Aethers sprechen, in dem sie leben. (Vergl. Zend-Avesta I. S. 166. 175. 176. II. 216 ff. 233 ff.) Nun ist zwar die Foderung eines solchen höheren Zusammenhanges kein Beweis dafür; aber die Befriedigung derselben macht das Resultat der Beweise selbst befriedigender.

Das Argument der Causalität fußt darauf, daß, so weit Erfahrung reicht, Beseeltes nicht aus Unbeseeltem entstehen kann; wir die Beseelten aber sammt allen beseelten Thieren uns als Erzeugnisse des irdischen Systems zu betrachten haben. Man kann dann die doppelte Möglichkeit stellen, daß die Erde mit der Entstehung organischer Geschöpfe zuerst erwacht ist, während sie vorher in embryonischem Schlummer lag, oder auch, daß die Entstehung der organischen Geschöpfe selbst schon in die innern Productionen ihres wachen Lebens fällt. Hierüber ist nicht nöthig, sich zu entscheiden, wenn es sich überhaupt nur erst darum handelt, ob die Erde jetzt im Zustande wacher Beseelung ist. (Ausführung dieses Argumentes in Zend-Avesta I. S. 226 ff.)

Das teleologische Argument kann wie bei der Pflanzenseele als eine Abzweigung des Arguments der Aehnlichkeit betrachtet werden.

Wir finden, nur in viel höherm Sinne und groß-

artigerem Maßstabe, für die Erhaltung und Fortentwicklung der Erde und des ganzen irdischen Haushalts eben so in sich zusammenstimmende Zweckrücksichten genommen, als zur Erhaltung und Fortentwicklung unseres Leibes und seines innern Haushalts mit Bezug auf das Dasein unserer Seele getroffen sind, so daß wir auch in der Erde einen entsprechenden Bezug zum Dasein einer Seele voraussetzen können.

Wir haben sogar zu bemerken, und haben schon bemerkt, daß unser Zweckgebiet dem der Erde in jeder Beziehung untergeordnet ist. Die Erde hat, so weit wir es voraussehen können, einen ewigen Bestand, unsere Leiber entstehen und vergehen. (Ausführungen in Zend-Avesta I. 138 ff.)

Zu diesen theoretischen Argumenten für den Glauben an die Geister der Gestirne ließen sich nach dem Zusammenhange des Schönen und des Guten mit dem Wahren noch die Gesichtspuncte der Schönheit und Gedeihlichkeit dieses Glaubens fügen.

In welch' anderem Lichte erscheint uns jetzt die ganze, zu wahrer Lebendigkeit erwachte, Erde; in welch' anderen der, mit Heerschaaren von Engeln statt einem todten Kugelspiel erfüllte, Himmel; wie anders hoch und reich jetzt Gott, der Geistes- über Geistesstufen in sich trägt; wie anders unser Verhältniß zu Gott und unsern Nächsten, da wir im Geist über uns, dem Engel der Erde, die gemeinsame Vermittelung zu Gott und ein geistiges Band zwischen uns finden; wie viel heller unsere Aussicht in das Jenseits, da wir uns im Tode aus dem Anschauungsleben dieses Geistes mit allen unsern Lieben in sein Erinnerungsleben aufgehoben denken können; wie unerschöpf-

lich endlich das Feld der weitern Betrachtung und des tiefern Schlusses!

Möchten wir nicht gern Alles glauben, wie es sich nach diesem Glauben stellt? Nun aber können wir es auch auf Grund der vorigen Argumente so glauben, deren keins aus der Schönheit und Güte des Glaubens seine Wahrheit folgert, indeß die Schönheit und Güte desselben sicher nur aus seiner Wahrheit folgen und hiemit doch auch zum Beweise seiner Wahrheit beitragen können.

Werfen wir jetzt einen Blick auf unsern Ausgangspunct und Gang bis jetzt zurück.

Der Menschenleib spiegelt die wesentlichsten Eigenschaften einer Seele; — unnöthig wär' es, das schon einmal in dieser Hinsicht Wiederholte abermals zu wiederholen.

Der Thierleib spiegelt sie in gleicher Weise.

Der Pflanzenleib spiegelt sie in gleicher Weise.

Die Erde spiegelt sie in gleicher Weise.

Alle Himmelskörper spiegeln sie in gleicher Weise.

Sonst wissen wir von keinen Körpern in der Welt, welche die wesentlichsten Eigenschaften einer Seele in dieser gleichen Weise spiegeln.

Der Menschenleib trägt zugleich die Seele, die er spiegelt.

Vom Thierleib glauben wir hienach, daß er nicht minder die Seele trägt, die er spiegelt.

Wir glauben es hienach im folgerechten Fuge und Zuge von der ganzen Klasse der seelenspiegelnden Körper.

Wir glauben es auf Grund der Gleichheit aller dieser und keiner andern Körper in den Zeichen, worin ein Kör-

per einer Seele überhaupt gleichen kann, und die unser eigener Körper mit seiner Seele zugleich hat und verliert.

Wir finden diesen, auf die doppelte Analogie des Körpers mit der Seele und jener Körper mit unserm Körper gestützten Glauben dadurch verstärkt, daß er den Foderungen der innern Ergänzung, Abstufung, des Zusammenhanges, der Causalität, der Teleologie des gesammten Körper- und Geisterreiches, hiemit Allem, was bei der Abwägung der Wahrheit des Glaubens in Frage kommen kann, entspricht.

Und endlich sehen wir zu dem aus der Gesammtheit dieser Gesichtspuncte geführten und erfüllten Schlusse auf die Wahrheit des Glaubens noch die Schönheit und Gedeihlichkeit desselben treten, um das, womit er den Menschen zu befriedigen hat, zu vollenden.

Im Kreise dieses Schlusses liegt von selbst mit eingeschlossen, daß das Thier eine niedere und die Pflanze eine noch niedrigere Seele neben der menschlichen hat, daß die Erde eine höhere Seele über der menschlichen hat, und endlich, daß die Seele der Erde die der Menschen, Thiere, Pflanzen nicht blos unter sich, sondern auch in sich hat.

Nachdem es über den Weltkörpern keinen Körper mehr giebt, der eine Seele spiegelt, so giebt es doch noch die Welt darüber, die eine Seele über den Seelen aller ihrer Körper spiegelt; nur statt einer individuellen Seele neben individuellen Seelen eine einzige Seele, die alle zugleich unter sich und in sich hat. Und daß die Welt diese höchste Seele nicht nur spiegelt, sondern auch trägt, schließen wir daraus, daß auch die Körper in der Welt

die Seelenstufe tragen, die sie spiegeln, und aus den andern Gründen, die damit zusammenhängen.

In der That, alle Argumente, die wir erst für die Pflanzenseele und in höherem Sinne für die Seele der Gestirne, allgemein für alle Seelen in der Welt geltend machten, finden endlich für den Geist, die Seele der Welt selbst, statt.

Wer auf Grund unserer Argumente an die Seele zur Pflanze glaubt, muß auf Grund derselben Argumente an einen Gott zur Welt glauben, und wer an einen Gott zur Welt glaubt, an eine Seele in der Pflanze glauben. Dieser Zusammenhang ist sehr schön, doch ist nur eine der Schönheiten diese Lehre.

Ich gehe aber auf die Ausführung im Einzelnen nicht ein, da ich vielmehr durch die Ausführung der kleineren Beispiele die Ausführung der höchsten Aufgabe im Sinne unseres Princips ersparen wollte, und der Schluß sich von selbst ergiebt, nachdem der Gang bis zu ihm geführt ward.

Mit Negationen sucht man die alte Lehre zu stürzen; umsonst, der Mensch braucht Positionen; hier sind Positionen.

Und diese Positionen lassen alles wahrhaft Positive, was es seither in Wissenschaft und Religion giebt, das ist nicht nur das in der Natur der Dinge wirklich Gegründete, zum Heile des Menschen wesentlich Nothwendige, sondern auch die Vermittelungen seiner geschichtlichen Eingeburt in das Bewußtsein und Leben der Menschheit bestehen, ja über das diesseitige Leben hinaus fortbestehen.

Das Christenthum wird ewig bestehen, und wird ewig durch den in seiner Gemeine als in seinem Leibe

fortlebenden Christus*) fortbestehen. Auch dies ist ein Wort, was seine Wahrheit nur in unserer Lehre findet (Zend-Avesta III. S. 363 ff.). Aber um von dem Bestande des Christenthums sprechen zu können, gilt es zu wissen, worin es besteht, was das ist, womit Christus über alles Frühere hinausgegangen ist und womit er nicht nur der gewesene Ausgang, sondern noch heute aus dem Jenseits ins Diesseits hineinwirkende Hirt und Hort einer Heerde ist, zu der sich dereinst Alle sammeln müssen, um die Idee des Christenthums zu erfüllen. Ich habe es, dem Sinn nach nicht der Erste, so kurz als ich vermochte, darin zusammengefaßt**):

„Daß er das Höchste gesetzt hat als das Einigende und das Weitste gesetzt hat als das zu Einigende und das Beste gesetzt hat als das Höchste."

Und hab' es dahin erläutert:

„Daß er die Idee der Einigung Aller aus dem Gesichtspuncte, aus dem allein eine Einigung Aller möglich ist, zuerst mit Bewußtsein ins Bewußtsein der irdischen Welt gebracht, und durch Lehre und Leben den lebendigen Anstoß zur Verbreitung und Bethätigung dieser Idee gegeben hat, daß alle Menschen sich als Kinder desselben einigen, nur Gutes wollenden, Gottes, als Bürger eines, über das Diesseits hinaus reichenden, himmlischen Reiches und als Brüder zu einander fühlen, in diesem Sinne trachten und handeln sollen."

---

*) 1. Cor. 12, 12—17. 20 27. — 1. Cor. 6, 15. 17. — Röm. 12, 4. 5. — Ephes. 1, 22. 23. — Ephes. 3, 20. 21. — Ephes. 4, 11—13. — Ephes. 4, 15. 16. — Ephes. 5, 29—31. — Col. 1, 24. — Col. 2, 19. — Gal. 2, 20.

**) Zend-Avesta II. S. 38. 39.

Und hab' es endlich weiter ausgeführt im 13. und 30. Kapitel des Zend-Avesta.

Wo nun wäre ein Widerspruch unserer ganzen bisherigen Lehre mit jener Idee, an der das ganze Heil und hiemit die Heiligkeit des Christenthums hängt? Verbündet sich unsere Lehre mit dem Materialismus zur Abschaffung Gottes; schilt sie den Ausblick in ein Jenseits Thorheit; heißt sie die Menschen statt über diesem und nach diesem Leben die Spitze und das Ziel zu sehen, die Blicke niederhalten und mit klugen Augen den Weg im Diesseits suchen? — Oder vergöttert sie mit Feuerbach den Menschen, heißt sie mit Schopenhauer die Seele resigniren, verflüchtigt sie mit Hegel das Göttliche in den Begriff, verhüllt sie es mit Schelling in unklare Mystik, zerstäubt sie es mit Herbart in ein Heer von Puncten? — Oder ist sie eine Predigt für die Gemeinden, die, genährt vom Materialismus, angeweht vom Idealismus, stolz auf den Gebrauch einer Vernunft, die das Band im Mangel eines Bandes findet, sich freie nennen?

Vielmehr zu allen Stützen, die wir nicht missen können, ohne entweder ins Heidenthum zurückzufallen oder Schlimmerem anheimzufallen, fügt sie nur Stützen dieser Stützen; und statt zu sagen, Christus sei nicht der Weg des Heils und Lebens, erfaßt sie seine Hand, den Weg zu gehen.

Rechnet man freilich zum Christenthum als wesentlich den Glauben an den Apfelbiß im Paradiese mit seinen mystischen Folgen, an die unwiederbringliche Verdammniß der nicht Auserwählten, an die Wunder gegen die Gesetze der Natur, an das Abgerissensein Gottes von seiner Welt, an all' das Unerbauliche, womit die Theologen gemeinhin das Christenthum ausbauen, ja woraus sie es erbauen, so ist die Lehre, die hier vorgetragen wird, nicht christlich. Ich

aber rechne alles das, wovon in Christi eigener Lehre nichts zu finden, was die Menschheit nicht besser, nicht glücklicher, nicht weiser macht, sich selbst, der Natur der Dinge und des Menschen widerspricht, den Geist verdüstert, die Wissenschaft verstört, ein trübes Wesen in das Leben mischt, kurz Alles, was der Möglichkeit einer schließlichen Einigung Aller widerstrebt, statt sie zu födern, hiemit der Grundidee des Christenthums widerstrebt, zu dem, was fallen muß, damit die Lehre Christi stehe.

Schon stockt das Christenthum in seiner Ausbreitung über die Erde und gewinnt vielmehr neuen Raum dadurch, daß es die Völker tödtet, als daß es sie bekehrt. Wie viel der Juden, Moslems, Hindus, Heiden sind es, die jährlich als Bekehrte zählen? Und wie zerworfen ist das Christenthum in sich! Statt Christen, die in Christi Sache eins sind, giebt es nur Protestanten, Katholiken, Griechen und Sektirer, die sich in Christi Namen streiten. Ist Aussicht hier und dort, es werde anders werden? Wer nicht verblendet ist, sagt nein. Das Christenthum ist so weit gedrungen durch das, was in ihm Christi ist, durchdringen kann es nicht, so lange es nicht ganz damit durchdrungen ist, wozu die Ausscheidung von Vielem gehört, womit es jetzt erfüllt ist. Bevor das Christenthum sich nicht selbst bekehrt, bekehrt zu dem, was es nach seiner Idee zu sein bestimmt war, bevor es nicht den Bedürfnissen der Menschheit die allgemeinste, höchste, letzte Rechnung trägt, wird es die Welt nicht bekehren und in sich selbst nicht einig werden können.

Das selbst, daß es dies heutzutage nicht vermag, und wenn es fortbesteht, wie es besteht, nach sicherer Voraussicht nie vermögen wird, beweist, daß es den Bedürfnissen der Menschheit diese Rechnung noch nicht trägt. (Beweis aus dem historischen Princip.) Und darum gilt

es eben, die Idee des Christenthums so zu fassen, daß es vermöge, was es heute nicht vermag, dahin zu fassen, daß sie mit der Idee der Religion als eines allgemeinsten Bandes aus höchsten und letzten Gesichtspuncten in Glauben, Wissen und Leben selbst zusammenfalle. Ein Christenthum wird's dadurch, daß diese Idee von Christus zuerst ins Bewußtsein der Welt gebracht, mit Wort und That, und endlich noch dem Opfer eigenen Lebens in das diesseitige Leben der Welt eingewirkt ward, und so wahr er jenseits, nach der Verbindung des Jenseits mit dem Diesseits, in seiner Gemeine fortlebt, mit ihm, durch ihn darin fortlebt.

Was aber wird, nachdem der Glaube des Christen seines ganzen Inhaltes an Unglaublichkeiten entleert ist, die Lehre, die Predigt füllen? Soll Alles ruhen bleiben in jener abstracten Idee?

Nicht in der abstracten, vielmehr in Glauben und Leben ausgewirkten und ferner sich auswirkenden Idee. Die Auslegung der schwerstwiegenden Worte der christlichen Lehre selbst, die jetzt nur dem Wortlaute nach geglaubt werden, nach ihrer Wahrheit, die damit in Zusammenhang gebrachte Erklärung des höchsten Gutes und Entfaltung seines Inhaltes, die Rückführung des Christenthums auf Christus, den heiligen Geist oder sage den Geist des Heils in Christus, über Christus in Gott und durch Gott in Christus soll Lehre und Predigt füllen*). Das ist nicht zu erschöpfen; pflücke ein Blatt und der Baum der Lehre treibt einen Zweig. Und wenn mit der innern Reinigung, Entwicklung und Vertiefung auch die äußere Gestalt des Christenthums gegen heute sich gänzlich

---

*) Vergl. Kap. 8. dieser Schrift. — Kap. 6. 12. 13. 28. 30. des Zend-Avesta. — „Ueber das höchste Gut."

ändern muß, wird es nur sein, weil die neue Entwickelung sich selbst die neue, die weitere, geschlossenere, erbaulichere, erhabenere, reinere und schönere Form giebt. Dazu wird der Himmel zum Hause, die Sterne zu Zimmern des reichgewordenen Gottes werden, der heute noch inhaltsarm, weil über alle Denkbarkeit hinausgehoben, im Leeren schwebt; dazu wird die erste Offenbarung des Göttlichen an die Menschheit im Kindesglauben der Heiden, statt verworfen zu werden, in die des alten und neuen Bundes mit aufgehoben werden, und damit auch fähig werden, die Heiden alle in den Bund mit aufzuheben.

Dies die Antwort auf die Seelenfrage in jenem Sinne, in welchem sie gestellt ward, mit ihren Folgen und Zusammenhängen. Nach Allem bleibt es, wie ich sagte, eine Glaubensfrage, und darum ruhte auch die Antwort auf Glaubensgründen, statt auf exacten Wissensgründen. War sie aber keine Sache der exacten Forschung, so widerspricht sie doch nicht dem Princip exacten Forschens. So weit Logik und Erfahrung reichen, ruhte sie darauf, und geht nur noch in demselben Sinne, als der sich in dem damit Erreichbaren zeigte, über dasselbe hinaus. Denn dies war das Princip, nach dem wir schlossen, um mit dem abzuschließen, was gefodert, wenn auch nicht erschlossen wäre. Statt abzuweichen von dem Principe des Erfahrungsschlusses, ist es nur die Erweiterung und Steigerung dieses Principes über das Gebiet des Wissens hinaus in das des Glaubens. Wer diese Erweiterung und Steigerung verschmäht, verschmäht entweder den Glauben oder die Einigung des Wissens mit dem Glauben.

Kann diese Lehre wohl mit einer exacten Lehre in

Widerspruch stehen, da die Idee einer allgemeinen exacten Lehre der Beziehungen von Leib und Seele aus ihrem Schooße geboren ward*), und die ersten Schritte der exacten Lehre schon in dieselbe Richtung vorwärts weisen, welche die Glaubenslehre dieser Schrift mit weittragenden Flügeln schnell durchmessen hat?**)

Vielmehr schließ' ich diese Glaubenslehre mit dem Glauben, daß die exacte Lehre die Frucht einst wieder tragen wird, aus der sie erst entsprossen, mag es auch lange währen, bis sie sie gereift.

X.

Grundansicht.

„Da unten aber ist's fürchterlich,
Und der Mensch versuche die Götter nicht"

fühlt man sich versucht, jedem zuzurufen, der sich in die Tiefe einer Grundansicht von den Dingen versenken will, um das letzte Wesen derselben zu erfassen. Man stürzt sich aus dem Leben in den finstern Schlund und kommt nicht zum Leben wieder daraus hervor. Und deshalb hab' ich es für das Beste gehalten, mich dem Becher in die Tiefe erst nachzustürzen, nachdem ich den vollen ganz geleert.

Denn eine Grundansicht von den Dingen läßt sich wohl folgern, aber es läßt sich nichts daraus folgern.

---

*) Vergl. Elemente der Psychophysik. Th. II. S. 553.

**) Ebendas. S. 541. 546.

Zwar ist dieser Satz wie die meisten schnell hingesprochenen nur halb wahr; es ist aber nur zu leicht, ihn ganz wahr zu machen. Anstatt auseinander zu setzen, wie weit er überhaupt wahr und wie weit nicht wahr ist, gebe ich einen Anhalt, es zu beurtheilen. Und jede philosophische Grundansicht giebt einen Anhalt dazu.

Man kann Alles aus dem Nichts folgern und es ist Alles Nichts, was man folgert. Man kann Alles aus dem Einfachen folgern, aber die Einheit des Alls bleibt ungefolgert. Man kann Alles aus der Materie folgern; nur muß man vergessen, daß die Materie erst aus Empfindungen des Geistes gefolgert ist. Man kann Alles aus dem Geiste folgern, nur muß man nicht vergessen, von einem Geiste des Alls anzuheben, und erst vom eigenen sich bis zu ihm erheben.

Erfahrungsmäßig haben wir von dem, was existirt, nur das, was davon in unser Bewußtsein fällt, nur unser Empfinden, Fühlen, Denken, Wollen.

Das Bewußtsein ist Thatsache, seine Einheit ist Thatsache, sein Inhalt ist Thatsache, das Verhältniß seiner Einheit und seines Inhaltes ist Thatsache; alles das ist in uns aufzeigbar, und wie es aufzeigbar ist, so ist es; außerhalb des Bewußtseins, hinter dem Bewußtsein ist nichts aufzeigbar.

Das Bewußtsein in seiner Einheit und mit seinem Inhalt nehmen, wie es ist, ist die reinste, unmittelbarste Erfahrung, die wir vom Existirenden machen können. Das Bewußtsein ist ein Sein, das weiß, wie es ist und ganz so ist, wie es weiß, daß es ist. Weiter aber giebt es kein Sein, von dem sich dasselbe sagen ließe. Hier

findet erfahrungsmäßige Identität von Sein und Wissen statt.

Nach directer Erfahrung giebt es überhaupt nichts als Bewußtsein, Bewußtseinseinheit, Bewußtseinsinhalt und Abstracta aus dem, was des Bewußtseins oder im Bewußtsein ist, gewonnen mit Bewußtsein, die wieder ins Bewußtsein fallen. Aus dem Kreise des Bewußtseins ist, so weit directe Erfahrung reicht, nicht herauszukommen. Erfahrung selber ist eine Sache des Bewußtseins. Auf Erfahrung pochen, ohne auf diese Grunderfahrung zu pochen, heißt, auf ein Blech in der Luft pochen.

Doch hat der Mensch Gründe, über das hinaus, was von der Existenz in sein Bewußtsein fällt, auch an etwas darüber Hinausliegendes, an eine Außenwelt zu glauben, und zu den inneren, den subjectiven, Gründen, die an seinem Bewußtseinsinhalt gwirkt haben, auch äußere objective Gründe, die daran mitgewirkt haben, anzunehmen. Niemand kann dabei stehen bleiben, daß blos sein Bewußtsein von dem, was existirt, existire.

Denn das Bewußtsein, indem es seines Inhalts inne wird, wird auch im unmittelbaren Gefühle zugleich inne, daß nicht alle Bestimmungen dieses Inhaltes aus dem vorgegebenen Inhalt kommen; der praktische Gesichtspunct nöthigt den Menschen, an eine Außenwelt zu glauben, um seine Handlungen darauf zu richten; dazu tritt die historische Uebereinstimmung aller Zeiten und Völker.

Trotz dem also, daß wir von der gesammten Existenz nur das, was davon in unser Bewußtsein fällt, haben, ist doch das nicht die Frage, ob wir noch etwas über unserm Bewußtsein hinaus Existirendes anzunehmen haben; sondern was das ist, was wir darüber hinaus anzunehmen haben.

Es stehen zwei Möglichkeiten, und gründlich gefaßt, nur zwei Möglichkeiten offen, zwei Wege des Gedankens, deren einer in den Hades, der andere in das Licht führt. Man sollte sich wohl klar machen, daß es nur diese zwei Wege giebt, und, statt unklar zwischen ihnen zu schwanken oder jeden halb zu gehen, sich zwischen ihnen entscheiden und consequent bis zu den letzten Consequenzen gehen, nachdem man auf jeden einen klaren Blick gethan.

Der eine Gedanke ist der, daß es außer dem, was wir von den Dingen in unserem Bewußtsein tragen, außer unserm Empfinden, Fühlen, Dichten, Denken, Wollen, nicht nur außer unserem, außer dem Bewußtsein überhaupt ein dunkles unerkennbares Ding an sich oder eine Vielheit solcher Dinge gebe, die in das Bewußtsein hinein das erzeugen, was es von den Dingen hat, oder auch durch ihre Wechselwirkung das Bewußtsein selbst erzeugen; und noch etwas ganz Anderes sind, als Alles, was es davon hat.

Zumeist wird das dunkle Ding oder werden die dunklen Dinge als etwas Festes hinter der Veränderlichkeit, als etwas Einfaches hinter der Mannichfaltigkeit der Erscheinungen selbst dunkel vorgestellt. Die Seele selber sei an sich ein unveränderliches einfaches Wesen, das hinter den veränderlichen Erscheinungen des Bewußtseins verborgen stecke, sich selbst nach diesem seinen Wesen nimmer erkennend; vielmehr sei das hellste Bewußtsein blos der hellste Schein am ewig räthselhaften, sich selber dunkeln Seelenwesen.

Das ist der eine Gedanke.

Der andere Gedanke ist der, daß es außer unserem Bewußtsein noch anderes Bewußtsein, über alles Einzelbewußtsein noch weiteres und höheres Bewußtsein und weiteren und höheren Bewußtseinsinhalt giebt, ein Be-

wußtsein, welches nach Seiten dessen, womit es unser Einzelbewußtsein übersteigt und überreicht, das Aeußerliche, wovon unser Bewußtsein bestimmt wird, darstellt, und alles Einzelbewußtsein durch Gemeinsamkeiten und Wirkungsbeziehungen verknüpft, von welchen die höchste Einheit der letzten Knoten ist.

Der erste Gedanke führt abseits von aller Erfahrung und Allem, was nach Erfahrung vorstellbar und durch Erfahrung bewährbar ist, ins Dunkel, weil wir von dem Dinge oder den Dingen an sich hinter dem Bewußtsein und seiner Wirkung auf das Bewußtsein oder seiner bewußtseinserzeugenden Wirkung in der That weder eine Erfahrung noch eine Vorstellung nach Erfahrung, noch die Aussicht einer Aufklärung durch Erfahrung haben; der zweite führt aus dem Lichte der gemeinen Erfahrung nur in ein höheres Licht, sofern unser eigenes an sich lichtes Bewußtsein mit seinen immanenten Bestimmungen, Verhältnissen, Gesetzen uns den Anhalt zum Gedanken an anderes, an allgemeineres, weiteres, höheres und lichteres Bewußtsein und Mittel des Schlusses darauf bietet.

Ohnehin glaubt die Welt an Gott über allem Einzelbewußtsein und hat historische, theoretische und praktische Gründe, daran zu glauben. Alles dunkle Ding aber wird müßig, wenn sie recht an Gott glaubt, ja der rechte Glaube an Gott ist eben der, der das dunkle Ding müßig macht, indem er als eine Wirkung des Gottes über uns hinaus in uns hinein betrachtet, was man als eine Wirkung der dunkeln Dinge hinter uns und Gott betrachten möchte, indem er in Gott durchsichtig findet, was im dunkeln Dinge dahinter undurchsichtig bliebe; wogegen der rechte Glaube an das dunkle Ding oder die dunkeln Dinge hinter dem Bewußtsein Gott müßig oder selbst zum dunkeln Dinge macht; denn das dunkle Ding ist dann

der Grund und Schöpfer dessen, was erscheint. Wenn man aber ein göttliches Bewußtsein über den Erscheinungen und die dunkeln Dinge hinter den Erscheinungen zusammen haben will, so hat man zwei Halbe und kein Ganzes.

Wunderlich, daß der heutige Idealismus gerade das, was der größte Vorzug des Idealismus ist, keine dunkeln Dinge hinter den Erscheinungen zu brauchen, Preis giebt, und alle Tiefe in den dunkeln Dingen sieht.

Der Begriff vor dem Denken, das Nichts, das Sein, das Absolute, das Wesen, was hinter den Erscheinungen als Grund derselben stecken, sich zur Natur, zum bewußten Geiste erst aufheben soll, was sind sie als dunkle Dinge? Die Monaden, die Andere hinter den Bewußtseinseinheiten noch suchen, was sind sie als dunkle Dinge? Aber auch die Materie der Materialisten hinter den Erscheinungen der Dinge, was ist sie anders als ein dunkles Ding? Keins dieser dunkeln Dinge hat uns die an sich bestehende Klarheit des Bewußtseins klarer gemacht oder erklärt, sondern jedes, dunkel wie es selbst ist, nur verdunkelt.

Hienach werfe ich die dunkeln Dinge bei Seite, und stelle, ohne die Mittelglieder des Schlusses überall anzuführen, folgende Sätze und Gesichtspuncte auf:

Es giebt eine allgemeinste und höchste Bewußtseinseinheit, die göttliche; es giebt ihr untergeordnete und in ihrer gemeinsamen Unterordnung einander nebengeordnete, Bewußtseinseinheiten, wozu die menschlichen gehören; es giebt auch noch uns übergeordnete, Gott untergeordnete Bewußtseinseinheiten.

Die Einheit des höchsten Bewußtseins übersteigt alle niedere Bewußtseinseinheiten, und stellt eine Verknüpfung, ein Band zwischen ihnen her, dessen sie sich bewußt ist,

indem das Inbegreifen im Bewußtsein zugleich das Band des Inbegriffenen ist, wogegen die niedern Bewußtseinseinheiten sich des Inbegriffenseins in der höheren und höchsten nicht unmittelbar bewußt sind, vielmehr jede nur um das unmittelbar weiß, was sie selbst begreift.

Vor, außer, über, hinter, nach dem allgemeinsten und höchsten Bewußtsein und seinem Inhalt, zu dem unser Bewußtsein gehört, ist Nichts zu finden. Was weder in unser noch ein anderes, noch höheres oder höchstes Bewußtsein fällt, davon mag man reden; aber es wird eben nur die Rede davon sein. Nur eine unendliche Möglichkeit kommenden Bewußtseins und Wirklichkeit anderen Bewußtseins besteht hinter jedem jetzigen und jedem einzelnen Bewußtsein; aber auch diese Möglichkeit besteht nicht außer dem Bewußtsein, sondern nur als Abstractum aus Thatsachen des Bewußtseins, hat nur Bedeutung für das Bewußtsein und wäre nichts vor und außer dem Bewußtsein. Alles Dunkel, was man in das Ding hinter dem Bewußtsein verlegt, besteht nur in dem Dunkel des Bewußtseins über das, was nicht Inhalt seiner Gegenwart, sondern eines kommenden oder andern Bewußtseins ist.

Eine Außenwelt giebt es nur für das endliche, nicht für das unendliche, Bewußtsein; und diese Außenwelt ist nichts dem Bewußtsein Fremdes, sondern nur das Weitere und Höhere dessen, was jedes Einzelbewußtsein in sich hat; und das Einzelbewußtsein trägt seinerseits zur Fülle und zu den Stufen dieses Weiteren und Höheren bei.

Im Bewußtsein giebt es nach Erfahrung einen steten Fluß, Wechsel, eine ewige Veränderung dessen, was darin erscheint. Doch zerfließt die Welt nicht in ein haltungsloses Gewirr und Getriebe von Erscheinungen, weil die höchste unveränderliche Einheit des Bewußtseins das Band

aller hineinfallenden Erscheinungen bleibt, weil dieses Bewußtsein sich in untergeordnete beharrliche Einheiten gliedert, weil es in der Veränderlichkeit der Erscheinungen beharrliche Verhältnisse giebt, weil ihr Wechsel durch feste Gesetze beherrscht wird, weil unverrückbare Haltpuncte und Zielpuncte darin sichtbar sind.

Da haben wir genug des Festen, wozu nun noch ein dunkles festes Ding dahinter? Was fest in sich, braucht nicht auf Festes aufgeklebt zu werden.

Das Höchste und Letzte von Allem, in Allem, über Allem bleibt immer die höchste Einheit des Bewußtseins. Sie ist das wahrhaft Ewige, Unveränderliche, Eine, sich immer Gleiche, durch allen Wechsel, in allem Wechsel und aller Mannichfaltigkeit sich Bethätigende, und doch nicht fähig, sich ohne Wechsel und Mannichfaltigkeit zu bethätigen. Sie ist der Nagel, an dem die Welt hängt, und hinter dem man nicht nach einem neuen Nagel und neben dem man nicht nach andern Nägeln suchen sollte. Unter der höchsten Einheit aber verknüpfen sich die besondern Kreise von Erscheinungen in besondern Einheiten und feste Gesetze greifen hindurch.

Gesetz ist ein großes Wort, nach seinem Werthe wohl erkannt im Staate, in der Naturwissenschaft, doch wenig in der heutigen Philosophie. Daß sie durch Begriffe statt durch Gesetze regieren will, ist die Hauptursache ihres Verfalles.

Hinter dem Staate giebt es kein festes dunkles Ding, an dem seine Festigkeit hinge, wodurch steht er so fest? Durch das Gesetz, so lange nur das Gesetz selbst fest steht. Die Gesetze der Dinge, d. h. des Zusammenhanges der Erscheinungen der Dinge, stehen aber ewig fest. Wozu bedarf es also noch des festen Dinges hinter den Erscheinungen? Kann es etwa das Gesetz machen oder entbehrlich machen oder erklären? Gesetz ist aber selbst nur etwas

Gedankenmäßiges, mit Bewußtsein abstrahirbar aus dem Inhalt des Bewußtseins, und darin selbst, daß es daraus abstrahirbar ist, beweisend, daß es eine Sache des Bewußtseins ist.

Wie wird sich dieser Mensch morgen benehmen? Frage, wie er sich heute benimmt, gestern und vorgestern und seit seiner Geburt benommen hat. Sieh zu, ob du ein Gesetz in den Handlungen des Menschen entdecken kannst. Was du vom Menschen errathen kannst, wirst du nach seinem Gesetz errathen, oder du wirst nichts errathen.

Aber freilich wird kein Gesetz reichen, vom Menschen, noch weniger, von Gott Alles zu errathen. Gesetz ist ein großes Wort; aber Freiheit ist auch ein großes Wort; und indeß das Gesetz Alles beherrscht, läßt es einen unbestimmbaren Rest als Freiheit, der doch nicht wider die Gesetze läuft, sondern nur über alle Gesetze hinausläuft; die Gesetze im selben Sinne überreicht, wie Unendliches alles Endliche überreicht.

Das Gesetz ist nicht ein Deus ex machina, sondern die machina im Deus. Aber Gott ist noch über die machina.

Wer die Gesetze der Verknüpfung und des Ganges der Erscheinungen kennt, weiß Alles, was der Weiseste von den Gründen des Geschehens wissen kann; nur daß alle Gesetze, zu deren Kenntniß er es bringen kann, die Gründe des Geschehens nicht erschöpfen werden, und daß es außer den Gründen auch noch Zwecke zu betrachten gilt.

Auf alle Causalfragen, warum? ist mit dem Gesetze zu antworten; oder zu sagen, ich weiß es nicht. Woher, warum aber das Gesetz? Wer eine Antwort darauf hat, sage sie. Aber ob er eine Antwort hat oder nicht, so

bleiben die Gesetze der Dinge Thatsache, unberührt von der Ungewißheit über das Wesen dieser Thatsache.

Wie es nichts Festes in der Welt giebt, außer dem, was im Bewußtseinsinhalt unveränderlich besteht, giebt es kein Wesen der Dinge außer dem, was sich unveränderlich darin bedingt.

Was unveränderlich oder gesetzlich so zusammenhängt, daß man Eins nur nach Maßgabe haben kann, als man auch das Andre hat oder haben kann, ist Sache desselben Wesens, und dieser Zusammenhang der feste Kern, das Wesentliche des Wesens.

In diesem Sinne nennen wir Gott, das höchste Bewußtsein, mit Recht das höchste Wesen; weil in der Einheit seines Bewußtseins alles sich bedingend zusammenhängt, was es von Erscheinungen der Dinge, und also auch von Dingen, die selbst nur Erscheinungszusammenhänge sind, giebt.

Nachdem aber Gott das höchste Wesen über allen Dingen ist, bedürfen wir keiner dunkeln Wesen mehr hinter den Erscheinungen der Dinge.

Von dem, was wir Seele, Geist nennen, ist erfahrungsmäßig nichts aufzeigbar und besteht nichts, als ein durch eine Bewußtseinseinheit verknüpfter Zusammenhang und Auseinanderfluß von Erscheinungen, die ich Selbsterscheinungen nenne, sofern jede Bewußtseinseinheit der andern gegenüber solche nur für sich selber hat. Indeß sie aber der andern gegenüber solche nur für sich selber hat, trägt sie, untergeordnet unter die höchste Bewußtseinseinheit, solche zur Fülle von deren Selbsterscheinungen bei.

Der Zusammenhang und die Auseinanderfolge der Seelen- oder Selbsterscheinungen steht unter psychologischen Gesetzen. Was kann ein dunkles Ding, der Name Monade, einfaches reales Wesen zur Erklärung der Einheit oder der Gesetze der Seelenerscheinungen helfen?

Von dem, was wir Körper nennen, ist erfahrungsmäßig nichts weiter aufzeigbar und besteht nichts, als ein Zusammenhang und Auseinanderfluß von Erscheinungen, der solidarisch für verschiedene Seelen, Bewußtseineinheiten zugleich besteht (sofern Verschiedene zugleich denselben Körper sehen, fühlen können), indem er so zwischen ihnen durchgreift, daß mit der Wirklichkeit und Möglichkeit gegebener Erscheinungen, welche ein Körper für eine Seele darbietet, zugleich damit zusammenhängende Wirklichkeiten und Möglichkeiten für andere Seelen gesetzt sind. Damit ist uns das objective, äußere Dasein des Körpers charakterisirt. Die aus diesem Erscheinungszusammenhange abstrahirte constante Quantität der Materie ist nur der Ausdruck einer constanten Möglichkeit der Wiederkehr äußerer Erscheinungen von gegebener quantitativer Bestimmtheit. Der Zusammenhang und Auseinanderfluß der sogenannten äußeren Erscheinungen ist beherrscht durch die Naturgesetze. Was können dunkle Dinge dazu helfen?

Nichts weiter ist überhaupt vom objectiven Dasein der ganzen Körperwelt erfahrungsmäßig aufzuzeigen, nichts zu erschließen, als jener solidarische, durch erfahrungsmäßige Gesetze beherrschte, Zusammenhang von Erscheinungen, der für mehr als Eine Bewußtseinseinheit zugleich besteht; wir haben also auch nach Erfahrung keinen Grund, etwas weiter von der Körperwelt als existirend anzusehen.

Nicht die einzelnen körperlichen Erscheinungen in einzelnen Seelen bilden die Körperwelt, aber der über alle Einzelseelen hinausreichende, in der größten Seele be-

gründete, Zusammenhang dieser Erscheinungen, nicht nur nach ihrer ganzen Wirklichkeit, sondern nach ihrer ganzen gesetzlich begründeten Möglichkeit.

Die Materie im Sinne des Materialisten ist eine leere unnütze Hypothese; die Materie im Sinne des Physikers ein nothwendiger Begriff. Denn von der Materie des Materialisten, dem dunklen Dinge hinter dem Bewußtsein, soll das lichte Bewußtsein als secundäre Folge abhängen, aus dessen Thatsachen sie vielmehr erst abstrahirt ist, indeß die Materie im Sinne des Physikers nur der gedankenmäßige feste Verknüpfungspunct gesetzlicher Erscheinungen ist, die in viele Seelen fallen, und deren Bestimmungen von ihm rein aus einer Erfahrung abstrahirt werden, die schließlich nur im Bewußtsein und für das Bewußtsein besteht.

Der Materialist rühmt sich, nur auf Erfahrung zu stehen; und wo ist denn die Erfahrung, die ihn etwas vom Dasein einer Materie hinter, außer, ohne Bewußtsein, unabhängig vom Bewußtsein lehrt. Was er von der Materie erfahrungsmäßig hat und weiß, ist Sache des Bewußtseins. Nun ist es freilich leicht, Bewußtsein aus Zusammenstellung von Materie zu produciren, nachdem man die Materie selbst erst aus einer Zusammenstellung von Empfindungen im Bewußtsein producirt hat. Es ist nicht schwer, das Gold aus Gold zu machen.

Das hindert nicht, daß es kein Bewußtsein ohne Materie giebt; oder wo wäre solches aufzuzeigen? Und darauf stützt sich der Materialist. Aber um eine Grundansicht aufzustellen, muß man auf den Grund gehen, und der Grund bleibt immer der, daß die Materie aus dem Bewußtseinsinhalt abstrahirt ist. Nur daß das Dasein des Bewußtseins selbst so wesentlich an solche Abstrahirbarkeit gebunden ist, daß sich Eins nicht ohne das Andere haben läßt. So besteht kein menschlicher Organismus fest ohne

festen Knochenbau; doch ist der Organismus nicht eine Resultante dieses Knochenbaues.

Erfahrungsmäßig gehört zum Dasein jeder Seele ein für die äußere Erscheinung geschaffener Körper, vermöge dessen die Seele mit andern Seelen in Beziehung steht, und eingeht und eingreift in das allgemeine Leben und Weben, was über alle einzelne Geister hinaus im höchsten Geiste statt hat.

Anders ausgedrückt: die Möglichkeit eines Zusammenhanges von Selbsterscheinungen hängt solidarisch zusammen mit der Möglichkeit eines Erscheinungszusammenhanges für Andere.

In sofern man den Zusammenhang der geistigen oder Selbsterscheinungen eben so für sich auffassen kann, wie den der körperlichen äußeren Erscheinungen, und beide Zusammenhänge ihren besondern Gesichtspunct und ihre besonderen Gesetze haben, kann man auch von einem Wesen des Geistes und einem Wesen des Körpers besonders sprechen. In sofern aber beide Zusammenhänge nach einem Verhältniß der Wechselbedingtheit und Foderung solidarisch zusammenhängen; kann man ihnen auch ein gemeinsames Wesen unterlegen, und den Körper die Seite der äußern Erscheinung, die Seele die Seite der Selbsterscheinung dieses Wesens nennen.

Hiemit tritt man nicht aus dem Kreise der Erfahrungen und der gestatteten Freiheit der Definitionen hinaus.

Das identisch gemeinsame Wesen des Körpers und der Seele ist eben nichts Anderes als die solidarische Wechselbedingtheit der Selbsterscheinungen der Seele und

der äußeren Erscheinungen des Körpers. Eins läßt sich ohne das Andre nicht haben, etwas dahinter nicht zeigen, nicht finden.

Hienach ist also der letzte Grund des Zusammenhanges von Leib und Seele kein anderer, als der letzte Grund des Zusammenhanges, den Leib und Seele jedes für sich selber haben. Jedes für sich repräsentirt einen Erscheinungszusammenhang, der nur in einer höchsten, allgemeinen Bewußtseinseinheit möglich und wirklich ist, und dasselbe gilt von dem Zusammenhange beider Zusammenhänge.

Für die Kenntniß der Gesetze, nach denen Leib und Seele zusammenhängen, ist noch wenig geschehen; sie aufzusuchen wird nützlicher sein, als der Streit zwischen Idealismus und Materialismus. Ich nenne die Lehre davon Psychophysik.

Das allgemeinste Gesetz ist dieses: daß nichts im Geiste bestehen, entstehen, gehen kann, ohne daß etwas im Körper mit besteht, entsteht, geht, was seine Wirkungen und Folgen in den Umkreis und die Zukunft der Körperwelt hinein erstreckt. Man kann es kurz so ausdrücken, daß alles Geistige seinen Träger oder Ausdruck in etwas Körperlichem und hiedurch seine weiteren Wirkungen und Folgen im Körperlichen hat.

Denn obzwar jede der höchsten untergeordnete Bewußtseinseinheit einen Erscheinungszusammenhang für sich hat, den sie mit keiner andern theilt, steht jeder Zusammenhang der Selbsterscheinungen doch so mit dem allgemeinen Erscheinungszusammenhange in Beziehung, daß auch nicht das Kleinste in einer Seele geschehen kann, ohne daß es in den allgemeinen Erscheinungszusammenhang eingreift, der für alle Seelen und zwischen allen Seelen in der höchsten und durch die höchste Seele besteht.

Das unmittelbare Eingreifen der Seele in die Körperwelt, hiemit ihren unmittelbaren körperlichen Ausdruck, können wir zwar nicht beobachten, indem das Innere jedes Körpers von der Außenseite verdeckt wird, wohl aber den, mittelbar davon abhängigen, Erscheinungszusammenhang, und können diesen nach den allgemeinen Gesetzen der körperlichen Erscheinungswelt durch Vorstellung und Schluß zu dem ergänzen, welcher in die Beobachtung fallen würde, wenn sie mit Beseitigung der Hindernisse ins Innere reichen könnte.

Hienach schließen wir von dem, in der äußeren Psychophysik zu betrachtenden, äußerlich wahrnehmbaren mittelbaren Ausdrucke des Geistes in der Körperwelt in der innern Psychophysik auf den im Innern des Körpers verborgenen unmittelbaren, doch immer noch unter der Form des äußerlich wahrnehmbaren vorzustellenden, um die Gesetze, wie Körperliches aus Körperlichem folgt, zu wahren, und die Unvollständigkeit des anschaulichen Erscheinungszusammenhanges durch den Vorstellungszusammenhang zu ergänzen.

Ein anderes Grundgesetz ist dieses, daß das Geistige den Charakter relativer Einheit oder Einfachheit gegen das Körperliche trägt, was als dessen Ausdruck anzusehen ist; sofern nicht nur jede Bewußtseinseinheit wesentlich an einen ganzen Zusammenhang und Auseinanderfluß des Körperlichen, sondern auch jede einheitliche Bewußtseinsbestimmung, die einfachste Empfindung sogar, an solchen unmittelbar gebunden ist, und umgekehrt die körperliche Zusammenstellung und Auseinanderfolge, die sich mit einer Bewußtseinseinheit verknüpft, nicht ohne solche bestehen kann. (Vergl. das 37. Kap. der Elemente der Psychophysik.)

Dies kann man durch den Ausdruck repräsentiren, daß der Geist das verknüpfende Princip der körperlichen Zusammenstellung und Auseinanderfolge ist. Doch soll damit eben nichts als jenes gesetzlich factische Verhältniß bezeichnet sein.

Der Begriff der Wirklichkeit, Realität ist weiter und enger je nach Sprachgebrauch und Definition. Die einfachste, die vergänglichste, die vergeblichste Erscheinung, ein täuschender subjectiver Schein selbst, hat seine Wirklichkeit; eine Wirklichkeit höherer Art aber als Alles, was als einzelne Erscheinung auftritt, das, was die einzelnen Erscheinungen zusammenhält, oder als Ausgang, Anhaltspunct, Schlußpunct der Vorstellung und des Schlusses gedacht werden muß, um die Erscheinungen im Denken zu verknüpfen und Unbekanntes aus Bekanntem zu erschließen, wenn schon es niemals für sich selbst erscheint, ja nur als Abstractum für sich faßbar sein mag. Denn die Erscheinungen finden überhaupt nicht abgesondert vom bewußten und denkenden Wesen statt, sondern eben nur in solchen. Was also aus der Verknüpfung der Erscheinungen im Denken abstrahirbar ist oder zur Verknüpfung der Erscheinungen im Denken nothwendig ist, ist auch als ein wirklich Verknüpfendes und hiemit Wirkliches in höherem Sinne anzusehen. Eine solche Abstraction ist nun schon dem gemeinen Denken geläufig, eine solche Nothwendigkeit bindet schon das gemeine Bewußtsein in Betreff des nächstliegenden Kreises von Erscheinungen und führt zu der allwärts geläufigen Annahme von Dingen; eine damit zusammenhängende bindet das höhere Denken in Betreff des gesammten Kreises von Erscheinungen, und führt zur Ansicht der höchsten und letzten Dinge, der allgemeinsten Principien und letzten Elemente der Welt.

Wirklichkeiten erster Art, welche die Wirklichkeit, die in der unmittelbaren Erfahrung ruht, schon übersteigen, jedoch dem gemeinen Bewußtsein noch ganz geläufig sind, sind sowohl Seele als Körper. Statt einer ganzen Seele oder eines ganzen Körpers treten stets nur einzelne Sei-

ten oder Momente derselben auf einmal in die Erscheinung; und die ganze Möglichkeit der Erscheinungen, die sie geben können, ist nicht erschöpfbar; aber der solidarische Zusammenhang, in welchem die Möglichkeit dieser Erscheinungen unter sich steht, und der sich in der Bewußtseinseinheit der Seele selbst bewußt wird, wird von uns im Gedankendinge eines einheitlichen Körpers, einer einheitlichen Seele zusammengefaßt, und dieses Gedankending behält so lange seine Wahrheit und Triftigkeit, seine höhere Wirklichkeit, als es den Zusammenhang der Erscheinungen in der gemeinen Wirklichkeit triftig repräsentirt, und die Vorstellungen, die wir uns über die Grundbeschaffenheit der Seele und des Körpers und das Wesen ihrer Beziehung machen, sind hienach zu bemessen. Sie sind nach Maßgabe wahrer und triftiger, als sie den Zusammenhang der wirklichen Erscheinungen triftiger repräsentiren.

Obwohl eine letzte Analyse sowohl die Seele als den Körper in eine Summe einzelner Erscheinungen zerlegt, ist doch die Seele sowohl als der Körper mehr als eine Summe von Erscheinungen, da sie ja eben nicht in dieser Zerlegung, sondern als Verknüpfendes und Verknüpftes derselben bestehen. Jene Analyse ist vielmehr in ähnlicher Weise eine Zerstörung ihres richtigen Begriffes, als die Analyse einer Pflanze in die Bestandtheile, die sie wirklich enthält, doch eine Zerstörung der Pflanze, die Zerstörung eines Werkzeuges in die Theile, die es enthält, eine Zerstörung des Werkzeuges ist. Nicht blos die Einzelheit der Erscheinungen, sondern auch das Band derselben hat Realität, ja die höchste Realität. Man muß also den Begriff der Seele und des Körpers und jedes Dinges auch in seiner Einheit und Ganzheit fassen und verwenden. So wenig ich im äußeren Leben statt

mit Tischen, Stühlen, Thieren, Pflanzen, mit dem Wasserstoff, Kohlenstoff, Stickstoff, Sauerstoff, den sie enthalten, operiren kann, soll es ein Leben überhaupt geben, so wenig im Denken mit den einzelnen Erscheinungsbestandtheilen der Dinge. Und doch ist hier und da die Analyse in diese letzten Bestandtheile nöthig, da wo es eben Analyse gilt.

Ueber die Weise, wie die höchsten und letzten Wirklichkeiten — wir mögen sie metaphysische nennen — deren Gedanke vom gemeinen Bewußtsein nur unvollständig gefaßt wird oder ganz darüber hinausreicht, zu fassen sind, herrscht ein noch unentschiedener Streit zwischen den philosophischen Systemen. Nach uns liegen sie nach Seiten des Geistigen in der höchsten und letzten Bewußtseinseinheit, der des göttlichen Geistes, nach Seiten des Körperlichen im einfachen Atome, als letztem Elemente der Körperwelt. Der allgemeinsten, höchsten, denkenden, lebendigen Einheit als oberstem Grenzbegriff der Existenz steht das einfachste, einzelnste Wesen, was denkbar ist, als unterster Grenzbegriff gegenüber, und zwischen beiden Grenzbegriffen der Realität bewegt sich das erscheinende Sein. In der Einheit des göttlichen Bewußtseins schließt sich zuletzt alles Erscheinen zusammen und ab, und nach dem Charakter der Unendlichkeit, den es trägt, liegt eine Unberechenbarkeit des Geschehens, die wir als Freiheit fassen, darin begründet, indeß das einfache Atom zwar als solches keiner Erscheinung fähig, aber aus der Gesammtheit der körperlichen Erscheinungen als Schlußpunct ihres Zusammenhanges abstrahirt ist, und den letzten Ansatzpunct für alle exacte Berechnung dessen, was im Einzelnen in der Welt berechenbar ist, darstellt.

Zum Gedanken der ersten Einheit gelangen wir dadurch, daß wir eine einheitliche Verknüpfung, wie wir sie in unserm endlichen Geiste für Sondergebiete der Erscheinung finden, auf das Gesammtgebiet der Erscheinungen verallgemeinernd, erweiternd und steigernd ausdehnen; zum Gedanken der letzten Einzelnheiten gelangen wir dadurch, daß wir die Analyse der körperlichen Erscheinungen bis zu ihrer letzten Grenze fortführen, wobei jene einfachen Dinge als letzte nothwendige Anhaltspuncte der Verknüpfung und Berechnung der Erscheinungen übrig bleiben. (Vergl. hierüber meine Atomenlehre.)

Der Beweis der Realität der Atome liegt in der mathematischen Nothwendigkeit, sie zu gebrauchen. Und wenn die jetzt schon im Zerfließen begriffene Philosophie der fließenden Begriffe in dieser Nothwendigkeit nur einen Nothbehelf erblicken möchte, so ist dies der eigene letzte Nothbehelf in ihren Nöthen.

Die heutigen Idealisten wollen von den Atomen nichts wissen, weil sie solche in den Geist nicht aufzuheben wissen, weil sie entweder etwas außerhalb des Geistes oder etwas den Fluß des Geistes Unterbrechendes darin sehen, statt daß der Geist sie nur im Bedenken und Analysiren seines eigenen Erfahrungsinhaltes als feste aber nothwendige letzte Ansatz- und Haltepuncte des Zusammenhanges und zusammenhängenden Bedenkens desjenigen Erscheinungskreises erkennt, in dem sich die einzelnen Geister zu begegnen haben.

Das ist das reine Factum und die reine Auffassung dieses Factum die idealistische Wahrheit der Atome, welche der physikalischen nicht widerspricht, wenn schon sie nach der Aufgabe der Physik in dieser nicht in solcher Form zu Tage kommen kann, vom Idealismus aber aus dem Schachte der Physik in dieser Form ans Tageslicht

zu födern wäre, um ihn idealistisch auszubeuten, statt ihn zu ersäufen.

Diese Wahrheit gewinnt tiefere Bedeutung dadurch, daß die endlichen Geister, welche die Atome durch Analysiren ihres Erfahrungsinhaltes finden, selbst innere Werkzeuge des unendlichen Geistes sind, das Allerendlichste, was er in sich enthält, zu finden.

Die neuere Monadologie hat statt der einfachen Atome als letzte Halt- und Anknüpfungspuncte die einfachen Wesen hinter den Atomen, gewonnen nicht durch letzte Analyse der Welt der Erscheinung, sondern aus der Zerstörung dieser Welt als eines Scheines; — eine gespenstige Welt hinter der wirklichen Welt. Die Physik aber fürchtet sich vor Gespenstern.

Die Materialisten wollen nichts von Gott wissen, weil sie den Geist nur als Product einer günstigen Constellation der Materie ansehen. Weshalb sie aber die allgemeine Constellation der Materie, die alle Menschen- und Thiergehirne einschließt und verknüpft, für minder günstig halten, als die eines einzelnen Menschen- und Thiergehirns, muß man sie selber fragen, und mit der genügsamen Antwort sich begnügen, um den Hauptgewinn des Materialismus, mit möglichst wenig Geist in der Welt auszukommen, nicht wieder zu verlieren.

Principiell berechenbar ist, was und sofern etwas an Verhältnissen des Endlichen zum Endlichen hängt, aber jedes Atom und jeder Körper und jeder Gedanke und jeder endliche Geist sind theilhaft inbegriffen in einem unendlichen Ganzen, und so wird alles Berechenbare von etwas Unberechenbarem überreicht; es geht durch die Welt Etwas, was aus dem Ganzen kommt, ins Ganze geht

und aller Rechnung, aller Voraussicht spottet, etwas was keinem Gesetze zuwiderläuft, Abbruch thut, nach dem Astronomie, Physik, Physiologie, Psychologie die Erfolge berechnen; sondern im Gegentheile nach der allgemeinsten, das Unendliche mit fassenden, Fassung dieser Gesetze selbst die Berechenbarkeit der Erfolge, die an dem Verhältnisse des Endlichen zum Unendlichen hängen, übersteigt*).

Denn die allgemeinste Fassung des Gesetzes, unter der sich alle Einzelgesetze vereinigen, ist die, daß, wenn und wo auch dieselben Umstände wiederkehren und welches immer diese Umstände sein mögen, auch dieselben Erfolge wiederkehren, unter andern Umständen aber andre Er-

---

*) Bezüglich des Materiellen ist hiebei nicht allein daran zu denken, daß jedes Theilchen von jedem andern vermöge der bekannten binären Kräfte eine Wirkung erfährt und darauf äußert, und daß wegen der unendlichen Zahl der Theilchen hieraus für jedes eine Resultante von, streng genommen, unbestimmbarer Größe und Richtung hervorgeht, die blos in sofern einer approximativen Bestimmung fähig ist, als wir die Hauptwirkungen, d. i. die der nächsten Theilchen auf einander in Rechnung nehmen; — sondern aus höherem und wie ich glaube, wichtigerem Gesichtspuncte wird auch daran zu denken sein, daß (nach Betrachtungen im Anhange zu meiner Atomenlehre S. 181 ff.) außer der Kraft, welche ein Theilchen als Bestandtheil einer binären Verbindung erfährt und äußert, auch eine, eigenthümlichem Gesetze unterliegende, Kraft zu statuiren ist, welche es als Bestandtheil einer ternären Verbindung erfährt und äußert, und ferner eine solche, die es als Bestandtheil einer quaternären Verbindung u. s. f. erfährt und äußert, und endlich eine solche, die es als Theil der unendlichen Totalität erfährt und äußert, der Art, daß die Wirkungen der höheren Kräfte, anstatt sich aus denen der niederen zusammenzusetzen, vielmehr mit denselben zusammensetzen. Ich habe zu zeigen gesucht, wie dies im Ausgange von der Erfahrung nach dem Principe der Erweiterung und Steigerung gewonnene, allgemeine Kraftprincip der Natur längst gefühlten Bedürfnissen der Physik und Chemie entgegenkommt; auch ist es schon in einem gewissen Gebiete bis zu gewissen Grenzen benutzt.

folge*). Nun hat das unendliche Ganze kein andres Ganze neben sich und kein gleiches Ganze nach sich; denn die Welt morgen ist eine andere, als sie heute war und je gewesen war. Also wird sie auch morgen abermals andere Erfolge erzeugen, als sie heute erzeugte; aber es läßt sich nach keinem Gesetze sagen, welche sie morgen erzeugen wird, in so weit sie nach einer, das Ganze im Ganzen betreffenden, Hinsicht eine andere morgen als heute und als jemals früher war.

Gott, der die Fülle alles Lebens zum Inhalt hat, wirkt aus dem Ganzen in das Ganze mit höchster Freiheit, denn mit dieser fällt die principiell unberechenbare Seite der Existenz zusammen, und ist sich dieser, durch kein Gesetz der Endlichkeit erschöpfbaren, Freiheit selbst bewußt. Alles Endliche hat Verhältnisse zu anderem Endlichen, hat aber auch ein Verhältniß zum Unendlichen als Theil desselben und hat als solcher Theil auch Theil an dessen Freiheit, deren Bewußtsein theils im Bewußtsein der allgemeinen Freiheit aufgeht, theils gegen andres abgeschlossen darein eingeht. Also wirken die endlichen Einheiten unter der göttlichen, die einen Theil des allgemeinen Ganzen bewußt gegen anderes Bewußtsein abschließen, auch vermöge des ihnen zukommenden Antheils an der durch das unendliche Ganze gehenden Freiheit in einer, durch kein Gesetz der Endlichkeit, nach keiner Analogie mit andern Geistern bestimmbaren, Weise aus dem Ganzen in das Ganze, was sie vom allgemeinen Ganzen abschließen, und sind sich dieser Freiheit selbst bewußt. Die göttliche Freiheit besteht nicht in der Summe der Freiheit, deren sich die einzelnen Ge-

*) Vergl. die Erörterung dieses Gesetzes in Zend-Avesta II. S. 258 ff.

schöpfe bewußt sind, sondern diese bildet blos Motive in der darüber hinausgreifenden göttlichen Freiheit und kann in den einzelnen Geschöpfen andere Richtung als im Ganzen haben; wie die Welle des Flusses dem Flusse entgegengehen kann*). Alle aus dem Unendlichen oder dem Verhältnisse zum Unendlichen stammenden freien Wirkungen Gottes und seiner Geschöpfe setzen sich endlich mit denen zusammen, die nach Gesetzen erfolgen, welche sich auf die Verhältnisse des Endlichen zum Endlichen beziehen, und wodurch ein Endliches genöthigt wird, sich nach dem anderen und früheren zu richten.

Ist Alles völlig klar in dem, was von der Freiheit hier gesagt ist? — Aber wo ist die Freiheitslehre, in der Alles völlig klar ist, was gesagt ist, oder Alles gesagt ist, was zur vollen Klarheit nöthig wäre? Wer will das, was Sache der Unendlichkeit ist, je völlig klar erkennen? Es gilt nur, wenigstens es anerkennen.

Diese Grundansicht ist ganz idealistisch, sofern alle Existenz nach ihr in einem allgemeinsten, im gött-

*) Vielleicht kann Folgendes mit zur Erläuterung dienen: ein Werth A (göttliche Freiheit) kann sehr wohl eine Function der Werthe a., b., c. etc. (geschöpfliche Freiheit, welche Motive in der göttlichen bildet) sein, ohne daß jeder dieser Werthe insbesondere im Vorzeichen mit A übereinstimmt, und ohne daß A die Summe dieser Werthe ist oder schon bestimmt gegeben ist, wenn alle einzelne Werthe a, b, c gegeben sind, da es vielmehr noch auf die Verknüpfungsweise derselben ankommt, die in keinem einzelnen ruht. So können, unter Beschränkung auf einen Inhalt blos von zwei Gliedern, die Werthe von A sein $a+b$, $a-b$, $b-a$, ab, $\frac{b}{a}$, $\frac{a}{b}$, a^b, b^a, $a \log b$, $b \log. a$, $a \sin. b$, $b \sin. a$, etc. etc. Auch kommt in Rücksicht, daß man außer dem Gehalt der Größe A an Werthen a, b, welche individuell Bewußtes bedeuten, noch einen Gehalt zu statuiren hat, der im Bewußtsein des Ganzen aufgeht.

lichen, Bewußtsein ruht, nur daß sie nicht im Sinne des gewöhnlichen Idealismus die Materie, die Natur, sei es für ein nachgeborenes Product des Geistes, oder einseitig von ihm abhängig, sondern für eine immanente Bedingung seines Daseins hält. Der Zusammenhang der Erscheinungen, der uns die Natur repräsentirt, gehört selbst zum wesentlichen Gefüge und zur Unterlage des allgemeinsten, des höchsten Geistes.

Diese Ansicht ist ganz materialistisch, indem sie die Möglichkeit keines menschlichen Gedankens ohne ein Gehirn und eine Bewegung in diesem Gehirne gestattet, und darin sogar übermaterialistisch, daß sie auch keinen göttlichen Gedanken ohne eine körperliche Welt und ohne Bewegungen in dieser Welt gestattet, nur daß sie doch einen Gott und göttliche Gedanken gestattet.

Diese Ansicht ist ganz dualistisch, indem Leib und Seele danach zwei gar nicht auf einander zurückführbare, grundwesentlich verschiedene und doch auf einander bezogene, Seiten der Existenz sind, nur daß ihre Beziehung, statt eine blos äußerliche zu sein, durch die Einheit des göttlichen Bewußtseins vermittelt ist, in welchem zuletzt alles Körperliche und Geistige erscheint und hiemit ist.

Diese Ansicht ist ganz Identitätsansicht, indem sie Beides, Leib und Seele, nur für zwei verschiedene Erscheinungsweisen desselben Wesens hält, die eine auf innerem, die andere auf äußerem Standpunct zu gewinnen, nur daß sie das Wesen, was beiden Erscheinungsweisen gemeinsam unterliegt, in Nichts als der untrennbaren Wechselbedingtheit beider Erscheinungsweisen, und die letzte Bedingung der Untrennbarkeit in der Einheit des göttlichen Bewußtseins sieht.

Schroff widerspricht sie nur der Monadologie; mit dieser gilt es einen Kampf auf Tod und Leben.

Hat, fragt sich, alles einzelne Bewußtsein in eines einzugehen, oder das eine ins einzelnste zu zergehen? Das ist die letzte Wahl.

Der Ameisenbär verschlingt entweder die Ameisen oder wird von ihnen verschlungen. Jenes der Lebendige, dies der Todte. Ich wette für den Lebendigen.

Meine Polemik gegen die Herbartsche Monadologie ist in einer Abhandlung in Fichte's Zeitschr. 1853, gegen die Lotze'sche im 37. Kap. meiner Psychophysik ausgeführt, und bildet den Rückhalt für das, was hier gelegentlich und flüchtig gegen die monadologische Richtung gesagt ist.

Darin aber widerspricht unsere Ansicht aller heutigen Philosophie, daß sie allen Rückgang hinter die Erfahrung und alle Transcendenz über die Erfahrung verwirft, dagegen die höchste Verallgemeinerung, einheitlichste Verknüpfung, letzte Analyse der Erfahrung, und den weitgehendsten Schluß auf Grunde der Erfahrung fodert.

Und was hat man denn bisher gewonnen mit jenem Rückgang, jener Transcendenz? Ein vergebliches Ringen war's, in den Kreis des Erfahrungsmäßigen hineinzukommen, aus dessen Bearbeitung allein werthvolle Früchte erwachsen, oder ein Hineinspringen von Hinten oder Oben, ohne ein Princip zum Weiterschreiten.

XI.

Weltansicht.

Gott ist das All' oder der Geist des Alls, je nachdem man es fassen will.

Die Verschiedenheit dieser Fassung betrifft blos das Wort, nicht die Sache. Wie man nämlich beim Worte Mensch auf die ganze einheitliche Verknüpfung von Körper und Geist, oder blos auf letztern als das Wesentlichste dieses Ganzen reflectiren kann, ist es mit dem Worte Gott. (Vergl. Zend-Avesta. I. S. 327 ff.)

Dem körperlichen Stufenbaue der Welt entspricht ein geistiger Stufenbau, der von dem körperlichen gespiegelt und getragen wird.

Was unter dem Spiegeln und Tragen zu verstehen, erhellt aus den Erörterungen S. 48 ff. Darauf bezüglich ist auch das Functionsprincip der „Elemente der Psychophysik" Th. II. S. 380.

Der Stufenbau der Welt ist wesentlich der Art, daß jede höhere Stufe eine Mehrheit einander nebengeordneter Glieder niederer Stufe zugleich körperlich und geistig umfaßt, deren, im höheren gemeinsam eingeschlossenes, Bewußtsein gegen einander abgeschlossen und von einer mehr oder weniger abgeschlossenen Körperform getragen ist. Doch kann die höhere Stufe weder körperlich noch geistig als bloße Summe dieser individuell bewußten Glieder betrachtet werden, sondern verknüpft vielmehr dieselben durch einen darüber hinausreichenden körperlichen und Bewußtseinsinhalt.

Als Schema des körperlichen und zugleich als Symbol des geistigen Stufenbaues (vergl. S. 64) kann man entweder das Bild eines großen Kreises benutzen, der eine Mehrheit kleinerer Kreise einschließt, die abermals kleinere Kreise einschließen, oder

eines großen Wellenberges, der eine Mehrheit kleinerer Wellenberge trägt, von denen jeder abermals kleinere Wellenberge trägt. Letztres ist nach der Verzeichnung wesentlich nur dasselbe Schema im Aufrisse, was das erste im Grundrisse ist. Vom Wellenschema ist in meiner Psychophysik Gebrauch gemacht; das Kreisschema ist populärer.

Wenn hienach ein Kreis A die juxtaponirten Kreise a, b, c.... einschließt, so ist er doch nicht von denselben ausgefüllt, mithin nicht als Summe derselben anzusehen, sondern überreicht alle mit einem, alle verknüpfenden, Inhalt. Nun kann die Untergliederung der verschiedenen einander nebengeordneten Glieder a, b, c.... verschieden weit gehen, bei manchen sogar fehlen; und hieraus entsteht eine analoge Stufenreihe nebengeordneter als eingeordneter Glieder, von denen diejenigen, bei denen die Untergliederung weiter geht, als bei den andern, als die höher stehenden zu betrachten sind. (Vergl. S. 185 f.)

Vom Menschlichen ausgehend und mit Nennung jedesmal nur eines Gliedes jeder innern Stufe aufwärts steigend kann man die innere Stufenleiter so stellen: discret empfindende Nervenfaser, Auge, Mensch, Erde, einander einschließende Weltsysteme, Welt. Doch kann es zweifelhaft erscheinen, inwiefern die Weltsysteme, welche die Erde einschließen und von der Welt eingeschlossen werden, noch abgeschlossene geistige Individualitäten oberhalb der Erde, unterhalb der göttlichen Einheit spiegeln, mithin auch, ob sie solche noch tragen, und mithin als besondere Stufen aufzuführen sind. Diese dunkle und eines eingreifenden Interesses zunächst ermangelnde Frage ist daher in allem Vorigen beiseite gelassen.

Der Sinneskreis des Auges nun ist nicht ganz ausgefüllt von den Kreisen der discret empfindenden Netzhautfasern; die ganze Netzhaut ist vielmehr eingebettet in andere Häute und enthält außer den Nerven noch Zellgewebiges und Gefäße. Der Kreis des Menschen ist nicht ganz ausgefüllt von den Sinneskreisen der Augen, Ohren u. s. f., der Kreis der Erde nicht ganz von den Kreisen der Menschen, Thiere, Pflanzen, der Weltkreis nicht ganz von denen der Weltkörper; denn dazwischen ist endlich noch der Aether.

Auf der äußern Stufenleiter stehen Auge, Ohr und Tastorgan höher als Geruchs- und Geschmacksorgan, weil jene noch eine Untergliederung in discret empfindende Nervenfasern ent-

halten,*) diese nicht; Menschen und Thiere höher als Pflanzen, weil jene individuell geartete Sinnesorgane enthalten, welche wieder discret empfindende Nerven enthalten, diese nicht. Auch unter den Weltkörpern mag es solche geben, in denen die Untergliederung weiter oder minder weit als bei der Erde geht, und die hienach im Sinne der äußern Stufenleiter höher oder minder hoch stehen. Vielleicht giebt es Weltkörper (Asteroiden?) die, obwohl auf gleicher innerer Stufe mit der Erde, doch äußerlich zu ihr in ähnlichem Verhältnisse als die Pflanze und der Polyp zum Menschen stehen, indeß die Sonne auf der äußern Leiter höher stehen mag, als die Erde, wenn nicht überhaupt das ganze Sonnensystem, im Sinne der im Zend-Avesta Th. II. S. 241 ff. ausgeführten Vorstellung, als ein Geschöpf zu betrachten ist, was aber zu den dunklen Fragen gehört, die man für jetzt bei Seite lassen kann.

Es ließe sich, bei einer weiteren Entwickelung des Schema denken, daß jeder der Kreise a, b, c .... wellenartig Kreise um sich erzeugte, die den ganzen Kreis A ohne bestimmte Grenze (und selbst mit Zurückwerfung vom Umfange herein) erfüllten, aber wegen ihres Ausganges von verschiedenen Puncten sich nur kreuzten, statt zusammenzufallen. Dies die schematisch-symbolische Vorstellung, welche ich den Erinnerungen, die sich aus unsern Anschauungen entwickeln, so wie den jenseitigen Lebenskreisen, welche sich aus unsern diesseitigen entwickeln, zu Grunde lege. Wie die Erinnerungskreise erst in's Bewußtsein treten, wenn die Anschauungskreise erloschen sind, ist es mit den jenseitigen Lebenskreisen. Die Ausführung hievon s. im 3. Theile des Zend-Avesta.

Zwischen den Gliedern einer gegebenen Stufe bestehen materiellerseits und geistigerseits Beziehungen, die sich in der höheren einheitlich verknüpfen und geistigerseits bewußt abschließen. In ihnen, nicht in dem Inhalte der niedern Stufen, ist der seiner Bedeutung nach höchste Inhalt jeder höhern Stufe zu sehen.

---

*) Daß dies mit großer Wahrscheinlichkeit auch für das Ohr gilt, ist in meiner Psychophysik, Th. II. S. 286 ff. gezeigt.

So sind für den Sinn des Auges nicht die Empfindungen der einzelnen Netzhautfasern, sondern die Form- und Farbenverhältnisse, die aus Beziehungen dieser Empfindungen hervorgehen, und sich in der Gesammtanschauung des Auges abschließen, das Bedeutungsvollste. So für den Menschen nicht die Empfindungskreise der einzelnen Sinne, sondern Begriffe und Ideen, die aus Beziehungen derselben hervorgehen und sich im Bewußtsein des ganzen Menschen abschließen; so für die Erde nicht die Gedanken- und Sinneskreise der einzelnen Menschen, Thiere, Pflanzen, sondern ein höheres Reich geistiger Beziehungen in Kirche, Staat, Wissenschaft, Kunst, Leben, das in dem einheitlichen Geiste der Erde bewußt besteht, und sich darin bewußt abschließt. Und so wird es auch wieder zwischen den Geistern der Weltkörper Beziehungen geben, die als das Bedeutungsvollste der Welt bewußt in Gott bestehen und sich in ihm bewußt abschließen.

Die Verkennung dieses Principes hat eine neuere Richtung der Philosophie zur Menschenvergötterung geführt, wonach der Gipfel der Schöpfung im Bewußtsein der einzelnen Menschen oder den bewußten Ideen einzelner Philosophen von einem unbewußten Zusammenhange der Menschheit zu finden ist, statt daß über das Bewußtsein der einzelnen Menschen höher bewußte Beziehungen in einem allgemeinen Bewußtsein übergreifen.

Die Beziehungen zwischen den einzelnen Gliedern einer Stufe können ihrerseits an Höhe verschieden sein, sofern es Beziehungen zwischen Beziehungen im Geistigen und unstreitig zugehörige im Körperlichen, wovon das Geistige gespiegelt und getragen wird, giebt. Hieran knüpft sich eine dritte Abstufung der Geschöpfe. So steht der Mensch, wenn schon mit den Thieren auf gleicher Höhe der innern und äußern Stufenleiter, doch in dieser dritten Rücksicht höher als das Thier, wie dieses über der Pflanze, sofern sich im Menschen ein höheres Reich von bewußten Beziehungen in Begriffen und Ideen über die einfachen Bewußtseinsbeziehungen, welche in der Seele des Thieres Platz finden, erhebt, das aber doch immer noch höher steht als die Pflanze, in der alle Bewußtseinsbestimmungen unmittelbar in der Seeleneinheit zusammengehen. (Vergl. S. 80 ff.)

Nicht alle Stufen der innern Leiter, die des Bewußtseins fähig sind, sind immer bewußt, sondern bei den tiefern wechselt ein Zustand des Unbewußtseins, Schlafes,

mit einem solchen des Bewußtseins, Wachens, indeß bei den höhern ein stetes Wachen sich darauf gründet, daß, indeß ein gewisser Theil der Glieder niederer Stufe schläft, ein anderer wacht, oder daß die höheren, übergreifenden Beziehungen derselben in's Bewußtsein treten.

Der Zustand des Unbewußtseins, welcher die Epochen des wachen Bewußtseins eines Gliedes gegebener Stufe von einander trennt, und welcher die Bewußtseinskreise der verschiedenen Glieder trennt, hängt körperlicherseits an einem gleichen Grunde, daran, daß die körperlichen Thätigkeiten, welche die geistigen tragen, dort zwischen den Epochen, hier zwischen den Kreisen des bewußten Lebens unter eine gewisse Größe (Schwelle) fallen, über welcher das Bewußtsein erst zu leuchten beginnt.

Dieser Satz findet sich im 45. Kap. meiner Psychophysik erörtert und entwickelt.

Das Verhältniß der Seele zum Leibe läßt sich unter zwei Formeln bringen. Man kann sagen, die Seele sei die Selbsterscheinung desselben Wesens, was als Körper äußerlich erscheint, und die Seele sei das verknüpfende Princip des Leibes, seiner Zusammenstellung und Auseinanderfolge. Beide Formeln hängen dadurch zusammen, daß in der Selbsterscheinung sich einheitlich und vereinfacht zusammenzieht, was sich in der äußern Erscheinung in eine Mannichfaltigkeit auseinanderbreitet. (Ausführung hiezu s. in Kap. 1, 37 und 45 der Psychophysik.)

Das Unendliche liegt nicht jenseits der Endlichkeit; sondern das Endliche ist der Inhalt des Unendlichen, und Erfahrungen im Kreise des Endlichen bieten die Unterlage eines immer weiter greifenden und immer sicherer sich stellenden, doch nie erschöpfenden Schlusses ins Unendliche.

Die allgemeinste, gewisseste und sicherste Erfahrung, die wir machen können, ist die, daß Alles, was nicht Bewußtsein ist, als Raum, Zeit, Materie, Atom, Gesetz, nur im Bewußtsein oder aus dem, was im Bewußtsein erscheint, abstrahirt ist. Und ein höchstes und letztes Bewußtsein wird daher die ganze Umfassung und seine Einheit der letzte Knoten und die höchste Spitze dessen, was ist, sein.

Von dem, was wir außer oder hinter dem Bewußtsein und Bewußtseinsinhalt annehmen, ist nichts unmittelbar erfahrungsmäßig, sondern alles außerhalb und dahinter ist Hypothese, die wir blos statuiren können, falls sie nothwendig ist.

Wenn wir aber jene erfahrungsmäßige Thatsache, daß man von der Existenz nichts weiß und hat, als das Bewußtsein davon, im Sinne des Erweiterungs- und Steigerungsprincipes recht fassen wollen, so können wir die Hypothese missen, alle dunkeln Unterlagen und Gründe der Existenz außerhalb des Bewußtseins fallen lassen, und Alles auf Verhältnisse, Verknüpfungen, Bestimmungen, Gesetze, Wirklichkeiten und Möglichkeiten des Bewußtseins und seines Inhaltes zurückführen.

XII.

Schlußansicht.

Ceterum censeo, Carthaginem esse delendam. Unter dem Carthago aber verstehe ich jene Philosophie, die sich über die Dinge stellt, ohne vom Grunde derselben zu ihrer Spitze aufgestiegen zu sein.

Leipzig, Druck von A. Edelmann.

Berichtigungen zu dieser Schrift.

S. 28. Z. 1 v. u. st. Thier l. Thiere.
S. 112. Z. 11 v. u. st. Fälle l. Fülle.

Nachträgliche Berichtigungen zum Zend-Avesta.

Th. II. S. 32. Z. 32 v. u. st. weiter l. weit.
" " " 36. " 8 v. u. st. Leibesquelle l. Liebesquelle.
" " " 279. " 15 v. u. st. aber l. oder.
Th. III. S. 178. " 17 v. u. st. Scheitels l. Schädels.
" " " 209. " 18 v. u. st. das, etwas l. etwas, was.
" " " 226. " 7 v. u. st. der Art l. den Act.
" " " 350. " 3 v. u. nach Welterkenntniß schalte ein: nicht.
" " " 360. " 13 v. u. st. Wiederstellung l. Wiederbringung.
" " " 364. " 15 v. u. st. 12—17 l. 12, 12—17.
" " " 399. " 11 v. u. st. Wesen l. Wahre.

Fechner, Gustav Theodor,

Über die Seelenfrage ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden

Leipzig 1861